محمد عابد الجابري

مواقف

إضاءات وشهادات

كيف نتعامل مع التراث؟

الصورة التي تقدمها اللغة العربية لأهلها عن العالم!

... ولأن العقلانية ضرورة!

من ملفات الذاكرة السياسية

15

فعلت ذلك كله بدون تدخين!

مواقف

إضاءات وشهادات

محمد عابد الجابري

مجموعة كتب صغيرة "من ملفات الذاكرة"

تصدر عند بداية الشهر.

الكتاب الخامس عشر

الطبعة الأولى: مايو 2003

فهرس

تقديم

يضم هذا الكتيب أربع حوارات يمكن اختزال موضوعاتها في ثلاثة محاور: الأول يدور حول "كيف نتعامل مع التراث؟"، والثاني حول "الصورة التي تقدمها اللغة العربية لأهلها عن العالم"! والثالث حول "ضرورة العقلانية". وقد جرت هذه الحوارات سنتي 1980-1981، بعضها عندما كان "نحن والتراث" لا يزال تحت الطبع وبعضها حين كان قد مضى على صدوره أقل من سنة، وبالتالي لم يكن هذا الكتاب وراء هذه الحوارات بصورة مباشرة. ولذلك أرجأنا الكلام عنه وعن "ذكرياته" إلى العدد المقبل.

الحوارات الثلاثة الأولى لها مناسباتها وهي مذكورة في التقديم الخاص بكل منها. لكن الجدير بالتسجيل كونها جاءت بمبادرة من صحفيين وأساتذة تونسيين ومغاربة.

أما بالنسبة للزملاء المغاربة فهذا ما لا يحتاج إلى بيان، فالمثقفون المغاربة عموما تابعوا بصورة ما كتاباتي منذ البداية، خاصة ما كان ينشر منها في مجلة "أقلام" منذ 1964. كما أنهم تتبعوا بكيفية مباشرة مساهماتي في النشاط الثقافي الجامعي، المتميز، الذي عرفته كلية الآداب بالرباط التي كنت أعمل فيها، خصوصا في النصف الثاني من السبعينات وأوائل الثمانين من القرن العشرين (وقد تحدثت بتفصيل في "المدخل" الذي يلي هذا التقديم عن مساهماتي في ذلك النشاط المثمر..)

وأما أن تكون المبادرة "الأولى" من تونس فهذا يفسره أمران: أولهما المناسبة: ندوة "ابن خلدون والفكر المعاصر" التي عقدت

هناك ودعي لها المهتمون بابن خلدون من الكتاب المغاربيين (وأطروحتي لدكتوراه الدولة كانت عن ابن خلدون). ثانيهما –وهذا يفسر استمرار الحوارات مع صحفيين ومثقفين تونسيين– هو أن تونس كانت في ذلك الوقت (الثمانينات) مقرا للجامعة العربية. كانت مصر موضوع مقاطعة بسبب اتفاقية كمب ديفد، وكانت بيروت تعاني من حرب أهلية طاحنة، فانتقل النشاط العربي الثقافي مع "الجامعة العربية" إلى تونس الشقيقة، فغدت مركزا للندوات الفكرية واللقاءات الثقافية التي تنظمها المراكز والجمعيات العربية. ومن هنا كان ترددي عليها للمساهمة في هذه الندوات واللقاءات، ومن هنا أيضا كان تعرف رجال الفكر والصحافة في القطر الشقيق على الكتاب والمفكرين من العالم العربي أجمع، بل والتعريف بهم، فقد تكونت هناك كوكبة من المثقفين الشباب الذين قاموا بدور كبير في تعميم الاهتمام والوعي بالقضايا العربية الفكرية من خلال المجلات التي كانوا يعملون فيها أو يراسلونها (في لندن وباريس وبيروت الخ). هكذا توطدت علاقتي بالوسط الثقافي في تونس، أساتذة جامعيين، وشبابا مثقفين، وكتابا وصحفيين...

هذا ولابد من الإشارة إلى أهمية الحوار الأخير في هذه المجموعة (...لأن العقلانية ضرورة)، فقد كان أشبه ما يكون بـ "كشف" عام لمشاغلي الثقافية واهتماماتي الفكرية التي كانت مشاغل واهتمامات جيلي، ولا زالت كذلك بالنسبة للجيل الصاعد، من المثقفين في المغرب. وأكثر من ذلك كان أول حوار "مولد" أجري معي! أقصد أول حوار تظهر فيه بوضوح تلك "الشراكة" التي تحدثت عنها في "المدخل": "الشراكة" بين واضع السؤال ومقترح الجواب.

مدخل

بدايات تأسيسية ...
والباقي بدون تدخين!

نشرع ابتداء من هذا العدد (الخامس عشر) في نشر نصوص حوارية، منها حوارات أجراها معي عدد من الصحفيين على صورة أسئلة وأجوبة، ومنها نصوص مناقشات ومداخلات تفضل بها زملاء أساتذة في حوارات خاصة أو ندوات عامة عقدت للاحتفاء بهذا الكتاب أو ذلك من كتبي عند ظهوره، أو لمناقشة ما أطلق عليه "المشروع الفكري" لمؤلف هذه الكتب.

ومع أن هذه الحوارات والمناقشات والمداخلات تشرح نفسها بنفسها، وتتصدرها في الغالب مقدمات تشرح موضوعها ومناسباتها وترصد الأصداء التي خلفها هذا الكتاب أو ذلك من كتبي الخ، فقد رأيت أنه سيكون من المفيد التقديم لها بهذا المدخل، رغبة في توضيح مسألة "البداية"، بل "البدايات"، التي أسست للمرحلة الثانية من مسار حياتي الفكرية التي تميزت بالانصراف شبه الكلي لقضايا الفكر والثقافة.

يعود تاريخ أول هذه الحوارات إلى سنة 1980، وبه كانت البداية في هذا الكتاب، ثم تسلسلت بعده حوارات أخرى — وستتسلسل في الكتب اللاحقة— حسب ترتيبها الزمني. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، على مستوى "تحديد" البداية، هو التالي: لما سنة 1980 بالذات؟

الواقع أنه ليس هناك من سبب سوى أنني، عندما قد قررت نشر هذه الحوارات، حسب تسلسلها الزمني وليس حسب موضوعاتها، وجدت أن الحوار الأول، الذي أتوفر على نصه مؤرخ بهذه السنة. ومع أنه من المحتمل أن تكون هناك حوارات أجريتها قبل تلك السنة ولم أتوصل بنصوصها ولا أعلم عنها الآن شيئا، فإن سنة 1980 لها دلالة خاصة في مساري الثقافي، قد تفسر مسألة "البداية": فهي السنة التي صدر لي فيها كتاب "**نحن والتراث**" الذي كان له الدور الحاسم في التعريف بي، في المشرق خاصة لكونه طبع في بيروت. أما كتبي السابقة فقد نشرت في المغرب، وقليل منها عرف في المشرق. والأغلب الأعم من هذه الحوارات جرت لفائدة مجلات وجرائد تصدر في المشرق. فكان طبيعيا أن تكون سنة 1980 بداية لها.

على أنني، وأنا بصدد كتابة هذه السطور التي أربط فيها بين أول حوار وأول "بداية" بسنة 1980، أشعر بـ "ملف" في ذاكرتي يقفز إلى سطحها فجأة، وكأنه ليحتج ويطالب بأن يكون له "شرف" البداية. يتعلق الأمر هنا بما يستحق فعلا —على الأقل من الناحية التاريخية— أن يصنف كأول "حوار"، خصوصا وهو يرتبط بما يشكل في الحقيقة والواقع أول نص كتبته كان له ما بعده في

حياتي الثقافية على مستوى البحث العلمي والعمل الأكاديمي، بل يمكن اعتباره "البشير" الأول بما سيطلق عليه فيما بعد "المشروع الفكري" لكاتب هذه السطور. يتعلق الأمر بحوار كان قد أجراه معي في باريس الأخ الطاهر بنجلون ونشره في جريدة لوموند الفرنسية سنة 1975. كان ذلك في أعقاب عودتنا من بغداد حيث ساهمت في ندوة دولية عقدت هناك بمناسبة مرور ألف ومائة عام على مولد الفيلسوف "المعلم الثاني"[1] أبي نصر الفارابي. وكان الأخ الطاهر قد حضرها بصفته ممثلا لتلك الجريدة. ولعل ما حركه لأن يطلب مني حوارا في الموضوع هو ما جاء في آخر فقرة في الدراسة التي ساهمت بها في الندوة، حيث كتبت أقول: "لقد تطلعت البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر إلى تشييد دولة الحرية والإخاء والمساواة، دولة العدل والعقل، وكان روسو بعقده الاجتماعي المعبر عن تلك التطلعات، فلماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى". لقد كانت هذه المماثلة بين الفارابي وروسو هي التي دار حولها القسم الأكبر من الحوار. والمؤسف أني لم أعثر لحد الآن في وثائقي على نص هذا الحوار الذي يستحق فعلا أن يكون أول حوار لأنه كان حول أول دراسة أنجزتها، كان لها فعلا ما بعدها.

كانت تلك الدراسة بعنوان "مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية". وأهميتها بالنسبة لي كانت، ولا تزال، كامنة،

---

[1] – لقب العرب الفارابي بـ "المعلم الثاني"، وأرسطو بـ "المعلم الأول" لأن الفارابي قام في الثقافة العربية بدور مشابه للدور الذي قام به أرسطو في الثقافة اليونانية، خصوصا على صعيد تنظيم المنطق وتبويبه وتيسير تعليمه الخ.

ليس في تلك المماثلة التي أقمتها بين الفارابي وروسو، فقد كان ذلك بالنسبة لي مجرد محاولة لربط فلسفة الفارابي ومشروعه الفكري بهمومنا، أعني "المدينة الفاضلة" التي نتطلع إليها: "تشييد دولة الحرية والإخاء والمساواة، دولة العدل والعقل". إن أهميتها بالنسبة لمساري الفكري كانت -وما زالت- كامنة في أنها شكلت بالنسبة لي نقلة نوعية على صعيد المنهج والرؤية، في مجال التعامل مع التراث. وكان التقدم بها إلى مهرجان دولي حول الفارابي حضره بعض كبار المستشرقين ونخبة من الأساتذة العرب السائرين على ركابهم على مستوى المنهج والرؤية، ينطوي على جرأة كبيرة وعلى ثقة بالنفس أكبر. وذلك ليس فقط لكونها تتكلم "لغة" غير اللغة التي يتكلم بها أولئك الشيوخ الكبار، بل أيضا لأنها تحررت بل هاجمت الأفكار التي كرسوها حول الفارابي حتى صارت من نوع "الأفكار المسبقة" التي تحكمت في فهم هذا الفيلسوف في العصر الحديث[2]. كانت فعلا دراسة تدشينية لما سيأتي بعدها من

- من ذلك على سبيل المثال فقط ما قررته بخصوص ما يتعلق بمسألة "التوفيق" بين الفلسفة والدين وعلاقتها بترجمة الفلسفة اليونانية، وقيام الفارابي بمحاولة الجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو، وحقيقة الفلسفة اليونانية بالنسبة له ولغيره من الفلاسفة العرب، والاختلاف الجوهري بين ثوابت الفكر اليوناني وثوابت الفكر العربي الإسلامي، ودور الكتب المنحولة على أرسطو في فهم العرب لفلسفة هذا الأخير، الخ، أضف إلى ذلك طرح موضوعات ومشاغل لم تكن تدخل في اهتمام المستشرقين وتلامذتهم مثل المضمون الإيديولوجي للمدينة الفاضلة عند الفارابي، وطرق آفاق جديدة تماما مثل تلك التي كانت موضوع الحوار الذي سيرد ذكره أعلاه. ومع أني كنت آخر المتحدثين (كان الترتيب يخضع لاعتبارات أخرى: المستشرقون أولا ثم "الحيثيات" العربية الخ) فقد تركت مساهمتي صدى طيبا إذ لم يتردد كثير من الحضور على تهنئتي قائلين "وأخيرا كان ختامه مسك". أما البروفسور أرلنديز=

الدراسات التي تشكلت من تراكمها تلك "البداية" الكاملة التي تشخصت في كتابي "نحن والتراث". وإذن فهي تستحق فعلا أن نقف عندها قليلا لاستذكار ظروف إنجازها وعوامل كونها.

والحق أن هذه الدراسة كانت نتيجة عاملين اثنين: أما أولهما فهو تمكني من فكر الفارابي، فقد جاءت ندوة بغداد المذكورة بعد أن درَّست فلسفة الفارابي في كلية الآداب بالرباط لمدة سنتين أو ثلاث. ومع أني لم أكن بعد قد تحررت في تدريسي يومذاك من الطريقة التي كرسها المستشرقون في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية والتي كانت قد صارت "تقليدية"، فقد كنت أتابع باهتمام زائد -وهذا هو العامل الثاني- تلك الحركة الفكرية التجديدية، على صعيد المنهج والرؤية، التي ازدهرت في فرنسا منذ أواخر الستينات في أعقاب ظهور مؤلفات ألتوسير حول ماركس وخاصة كتابه "قراءة ماركس" (وإليه يرجع الفضل في نشر مفهوم "القراءة")، ومؤلفات فوكو وبالخصوص منها "الكلمات والأشياء"... وكان كثير من طلبتنا في الكلية يتتبعون تلك الحياة الفكرية الجديدة التي انبعثت في فرنسا من خلال مؤلفات ألتوسير وفوكو، بعد أن بدأ نجم سارتر ووجوديته في الأفول. أذكر هذا لأنه في ذلك الوقت بالضبط، وفي ذلك الجو الفكري الصاخب، طرح علي سؤال أيقظني من سباتي، وكنت أشبه بالنائم الذي أخذ حاجته من النوم ودخل

=رئيس قسم الدراسات العربية الإسلامية بالسوربون يومذاك، وكان قد ساهم في مناقشة رسالتي لدكتوراه الدولة في الرباط، فقد هنأني بحرارة وقال "إنك تبشر بخطاب جديد لم ينتقل بعد إلى هنا". وكان يقصد ما كان رائجا في فرنسا آنذاك من حديث حول النهج و"القراءة" خاصة بعد نشر ألتوسير كتابه "قراءة ماركس" الخ.

في مرحلة ذلك النوم الخفيف الذي يحس النائم من خلاله أن وقت الاستيقاظ قد حان، ولكنه يتكاسل وينتظر صوت المنبه! كان السؤال المنبه من طالب ألقاه علي بعد خروجنا من مدرج الكلية بعد انتهاء دروسي عن فلسفة الفارابي، فتحلق بي مجموعة من الطلبة كالعادة، يسألون ويناقشون، وفجأة سألني أحدهم سؤالا جعلني أشعر به كشخص نزل من السماء وأخذ مكانه وسط الطلاب المتحلقين بي! لم يكن قد تكلم من قبل ولذلك لم يثر انتباهي. وعندما تكلم واجهني بهذا السؤال "أستاذ: كيف نقرأ التراث؟". لم أجب لأني فهمت الأبعاد التي صدر عنها هذا السؤال، ولم يكن من الممكن تقديم الجواب بكلمة أو كلمات ولا حتى بخطبة... فقد فهمت أنه أراد أن يقول: "كيف نقرأ تراثنا العربي الإسلامي كما فعل فوكو في قراءته للتراث الفكري الفرنسي، وكيف نقرأ الفارابي بالطريقة نفسها التي قرأ بها ألتوسير ماركس"؟ من هنا شعرت أن سؤال هذا الطالب ليس من الأسئلة التي تطرح من أجل جواب فوري بل من أجل القيام بـ مهمة"!

لم يكن اليوم الذي طرح علي فيه ذلك السؤال ببعيد عن موعد انعقاد ندوة الفارابي في بغداد ... ربما كان ذلك قبل بضعة أشهر فقط! المهم أني شعرت أن الطريقة التي كنت أدرِّس بها الفارابي وغيره من فلاسفتنا القدامى لم تعد مرتفعة إلى مستوى تطلعات طلابنا، وأنه صار حتما علي أن أعد نفسي لكي أستطيع الارتفاع بدروسي إلى هذا المستوى. وبما أنني كنت أدرس في الوقت نفسه مادة "الإبيستيمولوجيا" وهي القطاع المعرفي الذي ينتمي إليه كل من منهج فوكو وألوتوسير وغيرهما من ركائز الفكري في ذلك الوقت،

فقد أحسست بأن الوسيلة التي من شأنها أن تمكنني من الارتفاع إلى مستوى تطلعات طلابنا في مجال دراسة التراث وسيلة امتلكها، أو على الأقل أخوض في غمارها. ومن هنا جاء الجواب الضمني الذي أخذ يعتمل في نفسي كرد على سؤال الطالب المشار إليه : "كيف نقرأ التراث يا أستاذ؟" في صورة إحساسي بضرورة الانتقال من الطرح الإيديولوجي الدوغمائي الذي يستورد المنهج الماركسي مطبقا (وكانت محاولة طيب تيزيني ومحاولة المرحوم حسين مروة قد سلكتا هذا المسلك وكانت لهما أصداء في الأوساط اليسارية العربية يومئذ بما في ذلك المغرب)، أقول الانتقال من الطرح الإيديولوجي لقضايا التراث إلى البحث الإيبستيمولوجي.

وهكذا فعندما قررت المساهمة في ندوة بغداد، عام 1975، كنت متوفرا على "مادة كافية"، أقصد معرفتي بالفارابي من خلال تدريس فلسفته في كلية الآداب، كما كنت على صلة بـ "المنهج" وأساسياته من خلال تدريسي لمادة الإبستيمولوجية في نفس المؤسسة الجامعية. وهكذا فلم يكن ينقصني سوى "تطبيق المنهج على المادة". وتطبيق منهج جديد على مادة تكرس عرضها بمناهج قديمة أمر صعب وسهل في آن واحد: صعب لأنه ينطوي على "الخروج عن المألوف"، وسهل إذا توفر سلاح النصر في "الخروج عن المألوف" وهو اجتماع الجرأة والثقة في النفس. ومن حسن الحظ أني كنت — وربما ما زلت— أتوفر بما يكفي منهما عند الحاجة.

وهنا لابد من الوقوف قليلا مع علاقتي بـهذا القطاع المعرفي الجديد المسمى "الإيبستيمولوجيا" -بالمعنى الذي لهذا المصطلح في

القاموس الفرنسي الحديث: "علم المعرفة العلمية"– لأنه يشكل بالنسبة لي إحدى "البدايات الأولى" التي أسست لما بعدها.

بدأت أزاول تدريس هذه المادة بكلية الآداب بالرباط في أقسام الليسانس مع أوائل السبعينات، وذلك بمبادرة شخصية، إذ لم تكن من جملة المواد المنصوص عليها. والحق أنه لم يكن هناك برنامج تفصيلي مفروض، فالأستاذ هو الذي يختار ما يريد تدريسه في إطار التخصص الذي ينتمي إليه. والإبيستيمولوجيا بوصفها نوعا من "فلسفة العلوم" كانت تقع داخل تخصص الفلسفة أصالة.

كان هذا القطاع المعرفي قد ازدهر في الفكر الفرنسي منذ أواخر الخمسينات من القرن العشرين خصوصا مع انتشار الاهتمام بغاستون باشلار بوصفه فيلسوفا للعلم متميزا. وكان اهتمام الطلاب بهذا اللون الجديد من الدراسات والأبحاث كبيرا ومشجعا على المضي في هذا الطريق، وذلك ما عبرت عنه في حينه، حيث كتبت في مقدمة كتابي "مدخل إلى فلسفة العلوم"[3] الصادر عام 1976 ما يلي: "لقد وجدنا فيما لمسناه من إقبال الطلاب على هذا اللون من الدراسات ما شجعنا على المضي في المغامرة أشواطا بعيدة، فنقلناها من مستوى الليسانس إلى مستوى الدراسات العليا حيث حرصنا على إدراج الإيبستيمولوجيا بين التخصصات التي يتيحها دبلوم الدراسات العليا لطلاب الفلسفة بالمغرب. ولا شك أن طلبتنا الذين يعدون رسائلهم الجامعية في هذا الميدان سيغنون بأبحاثهم

– مدخل إلى فلسفة العلوم: جزءان: الأول بعنوان "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، والثاني بعنوان: "المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي". صدرت الطبعة الأولى عن دار النشر المغربية عام 1976 وأعيد طبعه في بيروت لدى دار الطليعة سنة 1982 ثم توالت بعد ذلك طبعاته لدى مركز دراسات الوحدة العربية إلى اليوم.

ومجهوداتهم هذه الطريق التي اقتحمناها، زادنا في ذلك الاقتناع بضرورة الاختيار وصوابه، والصبر على اجتياز عقباته وتحمل عواقبه"[4].

على أن شعورنا بأهمية هذا اللون من الدراسات لم يكن محدودا بحدود الدرس الجامعي في المغرب، بل لقد وعينا تماما أهميته بالنسبة للفكر العربي ككل. وأكثر من ذلك يمكن القول إن هذا الوعي كان يشتمل على بذور الاتجاه الذي سأسير فيه منذ ذلك الوقت. وفي مقدمة الكتاب ما يشي بذلك خصوصا هذه العبارات التي قلت فيها: "ونحن في الوطن العربي ما زلنا متخلفين عن ركب الفكر العلمي تقنية وتفكيرا، وما زالت الدراسات الفلسفية عندنا منشغلة بالآراء الميتافيزيقية أكثر من اهتمامها بقضايا العلم والمعرفة والتقنولوجيا، الشيء الذي انعكست آثاره على جامعاتنا ومناخنا الثقافي العام، هذا في وقت نحن فيه أحوج ما نكون إلى "تحديث العقل العربي" و"تجديد الذهنية العربية". وغني عن البيان القول بأن وسيلتنا إلى ذلك يجب أن تكون مزدوجة متكاملة: الدفع بمدارسنا وجامعاتنا إلى مسايرة تطور الفكر العلمي وملاحقة خطاه والمساهمة في إغنائه وإثرائه من جهة، والعمل على نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق من جهة ثانية...".

– لقد تحقق فعلا ما تشوفنا إليه. فقد تكونت نخبة من الأساتذة الباحثين تخصصت أو على الأقل اهتمت بهذا القطاع المعرفي الذي كان غائبا على الجامعات العربية وبالتالي عن الفكر العربي جملة. فكان منهم أساتذة زملاء ساعدنا الحظ على الحضور معهم في رسائلهم لدبلوم الدراسات العليا ودكتوراه الدولة، إما كمشرف أو كعضو في لجنة المناقشة... في مقدمتهم الزملاء في الجامعة الدكاترة: عبد السلام بن عبد العالي، وسالم يفوت، ومحمد الوقيدي، وسعيد بنسعيد العلوي، وعبد الرزاق الدواي، ومحمد سبيلا، وبناصر البعزاتي، وآخرين.

على أن هذه الإشارات الخجولة "اللاواعية" إلى الحاجة إلى "تحديث العقل العربي" و"تجديد الذهنية العربية" سرعان ما ستتحول إلى نوع من التبشير بوعي جديد استطاع هذه المرة أن يحدد موضوعه. فبعد أقل من سنة على صدور الكتاب السابق ("مدخل إلى فلسفة العلوم")، صدر لي كتاب بعنوان "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربية" جمعت فيه مقالات وأبحاثا كتبتها في الفترة المتراوحة ما بين 1964 و 1976، نشرت بعضها أو فقرات منها في الكتب الأخيرة من هذه السلسلة (الأعداد 11، 12، 13، 14). أما المقالات الأخرى فلم يتسع المجال للحديث عنها مع أنها من صميم موضوع التربية والتعليم. ويهمني أن أشير هنا إلى مقالتين، الأولى بعنوان "الخلفيات الأيديولوجية للنظريات التربوية"، والثانية بعنوان: "المدرسة المغربية ووظيفتها الإيديولوجية"، وقد كتبتهما معا سنة 1975[5]. لقد كانت هاتان المقالتان تنتميان إلى نفس الشاغل الإيبستيمولوجي الذي بدأ يفرض نفسه علي في ذلك الوقت والذي بدأ يعطي للاتجاه الماركسي النقدي في تفكيري بعدا إيبستيمولوجيا عبر عن نفسه بوضوح في هاتين المقالتين، كما توضحت آثاره في دراستي عن الفارابي المشار إليها آنفا والتي صدرت بها الطبعة الأولى من الكتاب المذكور.

وهكذا جاء هذا الكتاب (من أجل رؤية تقدمية...) يضم دراسات ومقالات حول قضايا من ميادين مختلفة، تنتمي إلى عوالم

---

5 - كانت الأولى عبارة عن محاضرة بنادي النقابة الوطنية للتعليم بالدار البيضاء ونشرت بجريدة المحرر بتاريخ 23-2-1975، والثانية محاضرة ألقيتها بنادي جمعية الطفولة الشعبية يوم 18-6-1975 ونشرت في مجلة أقلام بتاريخ يوليوز 1975. وهما منشورتان معا في كتاب "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"

فكرية متباينة (مسألة قراءة التراث، مشكلة التخلف، مسؤولية المثقفين، إشكالية الأصالة والعاصرة، الماركسية في الفكر العربي المعاصر، الازدواجية في الفكر العربي والمعاصر، وقضايا من عالم التربية والتعليم –4 مقالات). لقد كنت أعي تماما هذا الاختلاف والتنوع، ولذلك بادرت إلى تبرير هذا الجمع بين موضوعات مختلفة بالتأكيد على العنصر الذي يوحد بينها من وجهة نظري، فكتبت في مستهل مقدمة الكتاب: "المقالات والأبحاث التي يضمها هذا المؤلف –على تباعد تواريخ كتابتها واختلاف موضوعاتها وتباين مستوياتها من حيث التحليل وعمق النظرة– محاولات ينتظمها ناظم واحد، هو الرغبة في اكتساب رؤية أكثر وضوحا وأقوى تعبيرا عن مشاغلنا الفكرية والتربوية في المرحلة الراهنة من تطور وعينا. إنها تهدف أساسا إلى تعميق وعينا بالمشاكل النظرية والعملية التي تطرح نفسها على فكرنا العربي المعاصر. ثم أضفت مباشرة: "تعميق الوعي بمشكل من المشاكل يتطلب منهجا ورؤية. والمنهج والرؤية متلازمان. المنهج تؤطره وتوجهه دوما رؤية ما، صريحة أو ضمنية. والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة".

بعد هذا، مباشرة، يأتي عرض واضح لما أعتبره "الاكتشاف" الأول على طريق مساري الفكري. لقد كان تفسير الاختلاف بين الآراء والنظريات في الفكر العربي الحديث يتم إما من خلال وجهة النظر الماركسية (إرجاع الاختلاف على مستوى الفكر إلى تناقض المصالح الطبقية الاجتماعية)، وإما من خلال التصنيف إلى "قدماء" و"محدثين" أو "تقليديين" و"عصريين" الخ. أما بعد احتكاكي بالدرس الإبيستيمولوجي، وتعاملي مع الطلاب وحضوري –نوعا ما

من الحضور- في الصراعات التي كانت تعمر ساحتهم[6]، فقد اكتشفت أن للجانب المعرفي/ الإبيستيمولوجي دورا كبيرا في هذا المجال. وذلك ما عبرت عنه في مقدمة الكتاب الذي نتحدث عنه، حين كتبت أقول: "ولقد كان طبيعيا أن تتعدد المواقف والرؤى والمناهج (في الفكر العربي الحديث والمعاصر) بتعدد الاتجاهات الفكرية المتبناة، واختلاف المصالح والانتماءات السياسية والاجتماعية. **غير أن الظاهرة البارزة في فكرنا العربي المعاصر هي أنه لا تباين الاتجاهات الفكرية ولا اختلاف الانتماءات والمصالح الطبقية يتحكمان وحدهما في اتخاذ موقف أو تحديد رؤية أو اختيار منهج.** إن العامل الذي يلعب دورا حاسما، في الأعم الأغلب، هو ردود الفعل الإيجابية أو السلبية التي يخلفها الاحتكاك مع الميدان الذي تنتمي إليه المشكلة موضوع البحث. **إنه بعبارة أخرى التقوقع داخل حقل معرفي معين".**

- من ذلك ندوة عقدت بكلية الآداب بالرباط لا أذكر موضوعها بالضبط، ولكني أذكر جيدا أنها شهدت نقاشا صاخبا بين الطلبة: فريق يصدر عن موقف "إسلامي" وفريق يتكلم لغة ماركسية، فتساءلت في ذات نفسي: ما الذي يقف وراء هذا الصراع الإيديولوجي في نفوس هؤلاء الطلبة، أعني هل ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة؟ وعندما أخذت أتأمل سحنات هؤلاء الطلبة وهندامهم ولهجاتهم تبين لي أنهم ينتمون جميعا إلى شريحة اجتماعية واحدة، وأنهم جميعا من أصول قروية، فقلت غي نفسي ما الذي يفرق بين هؤلاء حتى يتبنى فريق منهم الطرح الإسلامي أو الإسلاموي، ويصدر الفريق الآخر عن إيديولوجيا ماركسية أو ماركسيوية؟ وعندما أخذت أنتبه لمفردات خطابهم اتضح لي أن السبب الكامن وراء اختلافهم هو تباين المرجعية الثقافية لديهم. فريق مرجعيته عربية إسلامية محض أو تكاد، وفريق مرجعيته أوروبية فرنسية بكيفية خاصة. ومنذ ذلك الوقت أخذت أعطي للجانب الإبيستيمولوجي دورا لم أكن اهتم به من قبل.

ثم أضفت قائلا: "وإذا حصرنا قضايانا الفكرية في ميادين ثلاثة، التراث ، الفكر العالمي المعاصر، القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية، أمكن القول إن اتخاذ أحد هذه الميادين كحقل معرفي خاص وأساسي هو الذي يحدد الموقف من قضايا الميدانين الآخرين. ومن هنا يكتسي كل من الموقف والرؤية والمنهج صورة آلية يطغى فيها طابع المطلق. ومن هنا أيضا يمكن القول إن المشكل هو الذي يحتوي المفكر العربي لا العكس (...). والفكر العربي الحديث والمعاصر هو سلسلة من المحاولات الرامية إلى إقامة جسور بين هذه الدوائر الثلاث. والاختلاف بين منازعه واتجاهاته راجع في الغالب إلى الكيفية التي يجب أن يبنى بها هذا الجسر والدائرة التي يجب أن يتجه إليها: هل نمده من دائرة التراث إلى دائرة الحاضر، أم من دائرة المستقبل إلى دائرة الحاضر، أم من دائرة التراث إلى دائرة المستقبل؟ وكيف؟ وأي الجوانب نعتمد؟ وأي اتجاه نتجه؟ والغالب ما نطرح هذه الأسئلة ونسارع إلى الجواب عنها دون تحليل أسس ومعطيات هذه الدوائر! إن الموقف لدينا يسبق الرؤية والمنهج، والنتيجة تسبق التحليل، أو على الأقل توجهه ضمنيا! نحن إذن في حاجة جديدة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتحدد بها وفيها كل من الموقف والمنهج".

يلي ذلك وصف كل واحدة من هذه الدوائر الثلاث (التراث، الفكر العالمي المعاصر، قضيا الفكر العربي المعاصر: قضية الأصالة

والمعاصرة خاصة) وبيان جانب الشمولية والخصوصية، جانب المطلق والنسبي فيها، مع الإلحاح على الطرح الإيديولوجي لقضاياها : "لأنها قضايا إيديولوجية بطبيعتها"، ولكن "شريطة التزام المنهجية العليمة بكل ما تفرضه من موضوعية وترو في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف".

وبالنسبة لدائرة التراث أبرزت المقدمة (مقدمة كتاب "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" -أبريل 1977) ما سيتصدر "المدخل العام" لـ "**نحن والتراث**"! وهكذا لاحظت أن تراثنا "عولج ويعالج بمناهج مختلفة وبالتالي انطلاقا من روى معينة صريحة أو ضمنية، **ولكننا رغم تعدد المناهج والرؤى ما زلنا نحس بالحاجة تتزايد لقراءة تراثنا قراءة جديدة**". وبعد عرض مركز ونقدي للمنهج السلفي الذي هو "منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر"، والمنهج الاستشراقي الذي تؤطره "رؤى تمليها نزعة "التمركز حول أوربا"، والمحاولات التي "تتبنى الرؤية الماركسية، لا لتسترشد بها كمنهج بل تؤخذ الماركسية في غالب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة"، ثم "الدعوات إلى تطبيق "البنيوية" والاستعانة بعلم اللسانيات المعاصر والأنثروبولوجيا البنيوية"، وهي دعوات "لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طرق مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها"، لأن البنيوية "باهتمامها بالكل أكثر من الأجزاء وبنظرتها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه ضرورية لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، لا تكفي وحدها، بل لا بد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي

تتتبّع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها". ومن هنا خلصت إلى القول: **"هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي —الواعي- هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية التي عرضناها في هذه المقالات..."**[7].

واضح تماما لمن قرأ "**نحن والتراث**" (وقد صدر عام 1980)، أن الخطوط الكبرى لما سيرد في "المدخل العام" الذي صدرته به، والذي حظي بترحيب كبير وشهرة واسعة، في العالم العربي خاصة، قد تم رسمها بوضوح، قبل كتابته بثلاث سنوات، في مقدمة "من أجل رؤية تقدمية..."!

على أن "نحن والتراث" الذي اعتبر في المشرق العربي، فتحا جديدا في الدراسات التراثية[8] لم يكن الحلقة التي جاءت بعد "من أجل رؤية تقدمية..." مباشرة. كانت هناك حلقات أخرى لابد من التنويه بها. كانت إحداها على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لي شخصا. أقصد جانب الاطلاع والفهم والاستيعاب لتراثنا الفلسفي.

– مقدمة "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربية". دار النشر المغربية. الدار البيضاء. الطبعة الأولى 1977

– كانت له أصداء مماثلة في المغرب أيضا، ولكن القراء هنا لم يفاجئوا به لأنهم كانوا يتتبعون مقالاتي وكتبي. أما في المشرق العربي حيث لم تصل تلك المقالات والكتب، فقد اعتبر "نحن والتراث" مولودا جديدا خرج فجأة إلى الوجود على غير انتظار من أحد! هذا، ومازال "نحن والتراث" محتفظا بأهميته ومصداقيته، في كل مكان. وقد ترجمت منه نصوص إلى الفرنسية ومنها إلى الإنجليزية الإسبانية والبرتغالية والإيطالية الخ، في صورة كتاب بعنوان "مقدمة لنقد العقل العربي". وعندما ترجم "نحن والتراث" كاملا إلى اللغة الإسبانية اعتبرته الصحافة الأدبية هناك "أهم حدث ثقافي عرفته إسبانيا" في السنة التي ظهرت فيها ترجمته.

وإذا كان لابد من تحكيم الذاكرة وما تختزنه من انفعالات فإن البحث الذي أنجزته بعنوان "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد"، والذي ساهمت به في "ندوة ابن رشد" التي نظمها قسم الفلسفة بكلية الآداب بالرباط في أبريل 1978، كان بحق علامة فارقة في مساري الفكري، خاصة على مستوى البحث في التراث. وما زلت أذكر أنني عندما شرعت في الإعداد للموضوع وأخذت أتصفح مؤلفات فيلسوف قرطبة تصفح المستكشف، أدركت بسرعة أن مفتاح فكر ابن رشد هو كتابه "تهافت التهافت". وبما أن هذا الكتاب يرد على "تهافت الفلاسفة" للغزالي فقد أدركت في الحين أن هذا "المفتاح" لا يمكن استعماله بنجاح ما لم أكن مطلعا على "قفل" الغزالي اطلاع خبير.

كان علي إذن أن أدرس بتأن وبعمق "تهافت التهافت"، وفي نفس الوقت "تهافت الفلاسفة" لأن ابن رشد يستحضر نصوصه في كل مسألة، يعرضها ويشرحها قبل أن يرد عليها. وطلبا للخلوة انتقلت إلى إفران، إلى عروس جبال الأطلس، حيث اكتريت منزلا لمدة شهر عكفت خلاله، ليل نهار، على تتبع وتفهم ذلك الحوار السجالي الرفيع الذي خاضه فيلسوف قرطبة مع الغزالي من موقف الأستاذ المعلم الذي يجمع بين المعرفة والبيداغوجيا وأخلاقيات الحوار...! وعندما أحسست أني تمكنت من الإمساك بـ "المفتاح" كما يجب، عدت إلى منزلي بالدار البيضاء لأحرر مساهمتي المذكورة في بضعة أيام. والحق أنني ما شعرت يوما بثقل المهمة وصعوبة الموضوع في أي بحث -بما في ذلك رسالتي للدكتوراه- بمثل ما عانيت وأنا بصدد تفكيك ثم تركيب كلا من "تهافت الفلاسفة"

و"تهافت التهافت". ولم يكن من الممكن الإمساك بمضمون كتاب الغزالي دون الرجوع إلى الفارابي وابن سينا وخاصة هذا الأخير، إذ عليه كان الغزالي يرد في "تهافت الفلاسفة"، ولم يكن ابن رشد يناصر ابن سينا ضدا على الغزالي وإنما كان يبين أن ما نسبه هذا الأخير للشيخ الرئيس (ابن سينا) صحيح في جملته، ولكن ابن سينا لا يمثل فلسفة أرسطو التي زعم الغزالي أنه سيهدمها من خلال بيان "تهافت" ابن سينا، بل إن ابن سينا والغزالي يتحركان معا خارج فلسفة أرسطو.

هكذا وجدتني أحلل بنية الفكر الفلسفي في المشرق وبنية الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، مركزا هذه المرة على قطبيها: ابن سينا وابن رشد، مع الأخذ بعين الاعتبار الإشكالية النظرية في كل من المشرق والمغرب في علاقتها بالمشاكل الاجتماعية والتاريخية الخ، لأخلص في النهاية إلى تقرير وجود "قطيعة إبيستيمولوجية" بين فكر الفيلسوفين ابن رشد وابن سينا. وكما هو معلوم فقد أثار استعمالي لمفهوم "القطيعة" نقاشا واسعا خلال الندوة هنا في المغرب وبعده، وجدلا أوسع في المشرق حيث لم يكن "النقاد" هناك على اطلاع على المضمون الإيبستيمولوجي لهذا المفهوم فتوهموا أن الأمر يتعلق بادعاء "قطيعة بين المغرب والمشرق"، الشيء الذي أدى ببعضهم إلى اتهامي بالتعصب للمغرب بلدي وأنني صدرت في ذلك عن "نزعة شوفينية". وسيطلع القارئ في هذا الكتاب والكتب التي تليه على حوارات ركزت على هذا الموضوع بالذات.

والحق أن دراستي عن ابن رشد موضوع الكلام هنا كانت "بداية" تجاوزت بكثير تلك التي سجلتها دراستي عن الفارابي

التي ساهمت بها في ندوة بغداد. تجاوزتها على مستوى الأهمية العلمية كما على مستوى تطبيق المنهج الذي "بشرت" به في مقدمة "من أجل رؤية تقدمية..." والذي لخصته في "المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي"، وأيضا تجاوزتها على مستوى التعريف بصاحبها في المشرق خاصة، خصوصا عندما نشرت ضمن نصوص "نحن والتراث".

وتأتي الدراسة التي أنجزتها بعنوان "إبيستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون" وقد ساهمت بها في ندوة عن ابن خلدون عقدت بالرباط بتاريخ فبراير 1979، بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف مقدمته، ثم البحث الذي جعلت عنوانه "ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون"، وكنت قد ساهمت به في ندوة عقدت بتونس بتاريخ 18/14 مايو 1980 في موضوع "ابن خلدون والفكر المعاصر"، ثم أخيرا وليس آخرا : الدراسة المطولة التي أنجزتها بعنوان "ابن سينا وفلسفته المشرقية: حفريات في جذور الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق"، وقد ساهمت بها في الندوة التي عقدتها كلية الآداب بالرباط بتاريخ مايو 1980، حول موضوع "الفكر العربي والثقافة اليونانية"، وذلك بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرنا على وفاة أرسطو... أقول تأتي هذه الدراسات والأبحاث لتشكل مع سابقتيها (عن الفارابي وابن رشد) سلسلة متصلة الحلقات سجلت على مدى خمس سنوات بدايات متجددة ومتكاملة حققت تراكما، كما وكيفا، أنتج تلك البداية التأسيسية التي أرساها كتاب "نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي" الصادر عن دار

الطليعة ببيروت عام 1980. هذا الكتاب الذي نرجئ الحديث عنه إلى العدد المقبل.

* * *

وقبل العودة إلى الحوارات، التي ستكون ابتداء من هذا العدد مادة للحلقة الثانية من هذه السلسلة، ومن أجل المحافظة لهذا المدخل "الجاف" على شيء من "النفس الرطب"، نفس الذات، الذي يربطه بجنس السيرة الذاتية أشير إلى أنه إذا أخذ القارئ بعين الاعتبار أن تلك السنوات الخمس (1975-1980)، التي أنجزت فيها الدراسات التأسيسية التي كانت موضوع الكلام في الفقرات السابقة، هي نفسها السنوات التي أخذ مني فيها الحزب الذي أنتمي إليه أكبر وقت وأكبر جهد (المؤتمر الاستثنائي وعضوية المكتب السياسي1975، تحمل مسؤولية توجيه جريدة الحزب اليومية وصياغة بياناته، ثم الانتخابات الجماعية 1976، والنيابية 1977، والعمل في أكثر من ميدان من أجل المحافظة على وحدة الحزب ومحاولة رأب الصدع الذي كان يأخذ في الاتساع، ثم الإشراف على المؤتمر الثالث 1978 (وما أدراك ما المؤتمر الثالث وما سبقه وصاحبه وتلاه من مشاكل حزبية داخلية لا معنى لها ولا طعم، كانت تستغرق كل اجتماعات المكتب السياسي تقريبا، في مناقشات مكرورة أشبه ...)، أقول إذا فعل القارئ ذلك فإنه لا بد أن يفهم ويتفهم كيف أن مواصلة الجمع بين المسارين السياسي والثقافي في مجرى حياتي لا يمكن أن يستمر إلا على حساب أعصابي وصحتي.

بالفعل بدأت أعاني ابتداء من 1978 من متاعب صحية مزمنة (ارتفاع الضغط الشرياني وبداية انسداد في الشريان التاجي) إضافة إلى متاعب أخرى قديمة (انتفاخ البروستات و"توالد" الحصى في كليتي اليمنى، وقد أجريت لي عمليتان جراحيتان لإزالة الحصى منها، الأولى عام 1963 والثانية عام 1973)، والقائمة أطول...

ومع أن صحتي النفسية والعقلية ووضعيتي العائلية كانت (ومازالت، والحمد لله) على أحسن ما يرام، فقد أدركت من خلال تجربة السنوات الخمس التي قضيتها عضوا في المكتب السياسي أن "الصخرة" السياسية التي كنت أحاول الصعود بها إلى قمة الجبل هي من ذلك النوع الذي يفرض على "العاقل" أخذ العبرة من أسطورة سيزيف. لذلك قررت في النهاية الانقطاع إلى صخرة "الثقافة" وبذل كل جهد مطلوب –طبيا– من أجل إيقاف النزيف في صحتي الجسمية.

وهكذا، فكما أنه كان لابد من جرأة وثقة بالنفس كبيرتين للتغلب على عملية شق الطريق الذي دشنته دراستي عن الفارابي عام 1975 ودراستي عن المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس من خلال ابن رشد عام 1978، وكما أنه كان لابد من نفس المقدار من الجرأة والثقة بالنفس لكتابة ذلك "البيان السياسي" التاريخي الذي خرج به المؤتمر الثالث لحزب الاتحاد الاشتراكي بالصورة التي تجعله يأتي ليؤكد الارتباط بماضيه النضالي وتجاوز العراقل التي تشده عن الاتجاه إلى المستقبل، وإلى المستقبل وحده ... كان لا بد أيضا من نفس المقدار من الجرأة والثقة بالنفس للتمكن من جعل استقالتي الثالثة والأخيرة من المكتب السياسي واللجنة المركزية

تتحول إلى واقع لا رجعة فيه. ولم يكن الأمر سهلا كما قد يتصور بعض الناس، فالضغوط التي مورست علي من أجل التراجع قد جسمت أمام ناظري فعلا مضمون المثل المغربي القائل: "دخول الحمام موش بحال خروجو". ومع ذلك فلم يكن "التراجع" ممكنا قط، لقد كان لابد من "الخروج" خصوصا والأمر يتعلق بـالاستقالة لـ "المرة الثالثة"! و"المرة الثالثة" في ذاكرتي مرتبطة بما نعبر عنه اليوم "نقطة اللارجوع". وربما يعود ذلك إلى مثل أمازيغي ترسخ معناه في ذهني منذ طفولتي الأولى، المثل الذي يقول: "توس اتلاتا ربي دا غراس"، ومعناه : مع تكرار نفس الشيء للمرة الثالثة لا يبقى إلا النطق بسم الله وممارسة الذبح. أي لا تراجع.

وما دام المقام مقام الذاكرة وملفاتها، وما دام الاستسلام لتداعي الذكريات من شروط الصدق في "السيرة الذاتية" -أو على الأقل هكذا أرى الأمور- فلنفسح المجال لذكرى تحضرني الآن تريد هي الأخرى أن تغادر ملفات النسيان.

كنت بصدد التفكير -خلال كتابة سطور الفقرة الماضية- في الانتقال بما أطلقت عليه قبل "الجرأة" و "الثقة بالنفس" إلى مفهوم واحد يجمع معنى الكلمتين ويعبر عن مضمونهما بصورة، ربما، تكون أفضل، أقصد مفهوم: "قوة الإرادة". والذي دعاني إلى هذا أني لاحظت أن المسار الذي قدر لي أن أسلكه، والذي لم أتردد في التصريح في مناسبة سابقة بأني أغبط نفسي عليه، لم أكن لأنجح في التحكم في منعرجاته والتواءاته لولا قدر كبير من "قوة الإرادة" — أشكر الله عليها. وبإمكان القارئ الذي تتبع هذه السلسلة من أولها أن يتأكد من ذلك من خلال مواقف وقفتها سبق أن شرحتها أو

ألمحت إليها. وإذن فسيكفيني هنا أن أطلق سراح الذكرى التي فرضت علي نفسها الآن، ليس لأن لها علاقة بـ "قوة الإرادة" فحسب، بل أيضا، وهذا ما يبرر استعادتها هنا، لأن لها علاقة صميمية بموضوع هذا المدخل الذي يعرض لبدايات جانب الإنتاج الفكري في مساري الثقافي.

لقد أشرت قبل قليل إلى أن من جملة الأمراض المزمنة التي أصبت بها سنة 1978 مرض ارتفاع الضغط الشرياني، وقد اكتشفه في أحد الأطباء عندما زرته بسبب مغص حاد في المعي الغليظ، وكان ذلك هو اختصاصه. لقد قال لي بعد الفحص إن ما تشكو منه من مغص لا قيمة له بالنسبة لما لا تشعر به! إن ضغطك مرتفع جدا، وبصورة تدعو إلى القلق. يجب أن تعرض نفسك بأسرع وقت على طبيب مختص في أمراض القلب والشرايين!

ذلك ما فعلت. كان الطبيب المختص الذي طرقت باب عيادته بمستشفى ابن سينا بالرباط هو الدكتور عبد المجيد بوزوبع الذي تولى علاجي في تلك المرحلة. وذات يوم قال لي بعد الكشف علي: كم تدخن في اليوم؟ قلت: علبتان إلى ثلاثة؟ قال: وكم مضى من الوقت وأنت تدخن هذا المقدار؟ قلت : بدأت التدخين حين كنت أهيئ امتحان البكالوريا عام 1957، ولكن لم أتحول إلى مدخن مدمن بهذا الشكل إلا مع عملي في جريدة التحرير عام 1959. قال: يجب أن توقف التدخين الآن. قلت: طيب سأفعل ... بالتدريج. قال: لم يعد مجال للتدريج.

قلت: ليكن!

خرجت من مكتبه ونزلت السلم، وأنا شبه مذهول. وعندما تركت باب المستشفى وركبت سيارتي أخرجت علبة السجائر من جيبي ووضعتها جانبا على يميني، وعدت إلى منزلي بالدار البيضاء... ولم تقرب أصابعي السيجارة منذ ذلك الوقت! لقد دخنت مدة 21 سنة، بدأت بسيجارة أو سيجارتين في اليوم، ثم ارتقيت إلى نصف علبة، ثم إلى علبة، وسريعا إلى علبتين ونصف، فثلاثة. ولكن عندما رأيت أنه من الضروري أن أقلع عن التدخين أقلعت مرة واحدة.

كانت المشكلة الوحيدة التي شغلت فكري في اليوم الأول عبارة عن سؤال أقض مضجعي أكثر مما فعل بي العزم على الإقلاع عن التدخين! كنت أتساءل وبقلق شديد : "كيف سيمكنني أن أكتب بدون تدخين. كيف يمكنني أن أفكر بدون تدخين؟" ...(كان ذلك عام 1978، مباشرة بعد أن أنهيت ترجمة دراستي عن "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس" إلى الفرنسية، وقد نشرتها في جريدة ليبراسيون موزعة على أربعة أعداد). ولاشك أن القارئ يدرك الآن مدى هول السؤال! لقد اضطررت إلى الإقلاع عن التدخين في نفس الوقت الذي كنت أعيش الشاغل الفكري الذي أفصح عن نفسه في الدراسة المذكورة وفي مقدمة كتابي "من أجل رؤية تقدمية ..."، فارضا نفسه علي كـ "مشروع" طويل كنت أعيش بداياته ولكن دون أن تتبين لي نهاية له!

"كيف يمكن أن أكتب بدون أن أدخن، أنا الذي كنت أتحول إلى مدخنة حين أكتب؟

كان الجواب الذي لم يكف عن التردد في أعماق نفسي : سأقلع عن التدخين وليكن ما يكون؟

وكذلك كان.

والآن علي أن أفصح عن الداعي الذي جعلني أحكي هنا هذه الحكاية.

باختصار: لقد دخنت مدة 21 سنة ... وأقلعت عن التدخين مرة واحدة... والأهم من ذلك بالنسبة لما نحن فيه هنا هو أني كتبت "نحن والتراث" وما بعده ... إلى "نقد العقل العربي" بأجزائه الأربعة... إلى هذه "المواقف" وما تضمه من نصوص وحوارات... فعلت ذلك كله بدون تدخين!

* * *

ونعود الآن، بعد هذه الاستطرادات الجاحظية، إلى النصوص الحوارية موضوع هذه الحلقة الثانية من هذه السلسلة. لقد سبق لي في مناسبة سابقة (العدد 11 (ص 12) أن أشرت إلى أني قررت أخيرا نشرها حسب ترتيبها الزمني وليس حسب موضوعاتها، وألمحت إلى بعض الدواعي التي حملتني على ذلك. ومن أجل بيان القيمة التاريخية، فضلا عن القيمة المعرفية، التي تكتسيها هذه الحوارات في تقديري الخاص أذكر المعطيات التالية:

1- بما أن الحوار الواحد يشتمل في الأعم الأغلب على أكثر من محور (التراث، المنهج، الإبيستيمولوجيا، العقل العربي، النهضة، الديموقراطية، الخ)، فإن اعتماد الترتيب حسب المحاور كان سينجم عنه تقطيع كل حوار إلى عدة أجزاء قد ينشر جزء منه في هذا الكتاب لتنتظر الأجزاء الأخرى دورها في الكتب التالية، وفي

ذلك عدوان على نص أعترف أن ملكيته ليست لي وحدي كما سأبين بعد قليل.

2- إن ترتيب هذه الحوارات حسب الموضوعات والمحاور سيكون بدون شك على حساب الزمن، في حين أن العامل الزمني في "المذكرات" عنصر أساسي، بل هو عمودها الفقري. إن للعامل الزمني أهمية خاصة في هذه الحوارات بالذات. ذلك أن جل المجلات والجرائد التي نشرت هذه الحوارات تبدأ بكلمة تقدم بها لقرائها كاتب هذه السطور فتعرف به وبإنتاجه الخ. وتلك شهادات لها أهميتها التاريخية، ليس فقط بالنسبة لسيرة المعرف به إذ هي تعكس رأي الإعلام الثقافي في مرحلة من مراحل مساره، بل أيضا بالنسبة لتاريخ الفكر العربي المعاصر بصورة عامة، خصوصا وكثير منها يركز على انشغالات الفكر العربي زمن إجراء الحوار الخ.

ومن هنا يمكن القول إن هذه الحوارات تنطوي على نوع من "السيرة الثقافية"، فردية وجماعية، من حيث أني أشرح فيها اهتماماتي الفكرية زمن إجراء الحوار من جهة، ومن حيث إنها، من جهة أخرى، تقدم لنا مادة يمكن أن نتبين فيها ما قمت به من الدعوة للأفكار التي شرحتها ومدى استجابة القراء لها ومدى تجاوز الخطاب العربي لبعض القضايا التي كانت موضوعا للسؤال حين طرحتها لأول مرة. مثل الأسئلة التي كانت طرحت عن معنى"الخطاب" و"العقل العربي"، و"النقد الإبيستيمولوجي"، ومفاهيم كثيرة أخرى مثل "النظام المعرفي"، و"القطيعة الإبيستيمولوجية"، و"التبيئة"، و"الاستقلال التاريخي للذات"، و"الوصل" و"الفصل"، و"الزمن الثقافي"، "والبيان، والعرفان،

والبرهان"، و"العلاقة بين الإيديولوجي والمعرفي"، وغير ذلك من المفاهيم التي يخيل إلي أني ساهمت بصورة أساسية في ترويجها في الخطاب العربي المعاصر، إن لم أكن الأول الذي فعل ذلك بالنسبة لكثير منها! وبالنظر لما ذكر يمكن القول إن هذه الحوارات تنطوي على عناصر من "تاريخ مزدوج": تاريخ الفكر العربي خلال ثلث قرن قوامه الأسئلة التي طرحها علي الزملاء وهم صحفيون وكتاب مثقفون من جهة، وتاريخ فكري أنا شخصيا خلال المدة نفسها، وهو نفس تاريخ مشاريعي الفكرية، من جهة أخرى. وبما أن مجمل أسئلة الزملاء الواردة في هذه الحوارات قد طرحت في إحدى مناسبتين : إما بمناسبة حدث عربي أو دولي جديد، وإما بمناسبة صدور كتاب لي جديد، فإن أجوبتي كانت هي الأخرى تؤرخ لردود فعلي إزاء هذين: الحدث العام (العربي أو الدولي)، والحدث الخاص (الكتاب).

3- نستطيع أن نبرز وجها آخر لأهمية هذه الحوارات بالنسبة لتاريخ الفكر العربي المعاصر إذا نظرنا إليها من زاوية طبيعة النص الحواري وخصوصيته. أقصد بذلك كون الحوار أسئلة وأجوبة. وفي ميدان الفلسفة نقول ونكرر القول: "الأسئلة أهم من الأجوبة في الفلسفة" (وأضيف: وفي القضايا الفكرية عموما). ذلك أن الفكرة التي تأتي جوابا عن سؤال، هي في نفس الوقت ملك لصاحب السؤال بقدر ما هي ملك لصاحب الجواب. فلو لم يكن سؤال لما كان جواب. وبهذا الاعتبار يجب القول إن الكتب التي ستضم هذه الحوارات هي شراكة بيني وبين الزملاء الذين صاغوا الأسئلة.

ومن هنا (أعني كون هذه الحوارات **شراكة** بيني وبين الزملاء الذين أجروها معي) نتبين بوضوح أكبر أهمية هذه الحوارات بالنسبة لتاريخ الفكر العربي المعاصر:

* فمن هذه الجهة تكتسي هذه الحوارات أهمية قصوى لأنها سجل للأسئلة التي كانت تشغل الفكر العربي طوال نصف القرن الماضي. ولا يمكن لمؤرخ الفكر العربي خلال هذه الحقبة أن يغفل هذه الأسئلة. وإذا عرفنا أن الزملاء شركائي في هذه الحوارات هم صحفيون مثقفون، وكتاب، وأساتذة جامعيون، وأنهم كانوا يصوغون أسئلتهم انطلاقا من تحليل، قد يطول أو يقصر، يموضع السؤال ويطوق الجواب الخ، أدركنا أهمية هذه الأسئلة بالنسبة لمن يريد أن يتتبع تطور الوعي العربي خلال ربع القرن الماضي.

* هذا من جهة الأسئلة، أما الأجوبة فهي تمثل وجهة نظري في هذه المشاغل، بشهادة الزملاء الذين طرحوا علي تلك الأسئلة وتلقوا مني الجواب. وأشهد أنني فوجئت بهذه الأجوبة التي لم يسبق لي أن فكرت فيها وإنما نطقت بها حين سماع السؤال، فانتهى وجودها بالنسبة لي بمجرد انتهاء النطق بها، وبالتالي لم تحتل أي موقع في الذاكرة. لقد كنت أتلقى نسخا من المجلات والجرائد التي نشرت فيها هذه الحوارات (أو قصاصات منها) ولكن مشاغلي لم تكن تسمح لي -إلا نادرا- بمراجعتها، بل كنت أبادر، بمجرد تلقيها، إلى وضعها جانبا في خزانة كتبي. والنتيجة هي أني عندما رجعت، في المدة الأخيرة، إلى هذه الحوارات شعرت بأني مجرد قارئ، كأي قارئ آخر يقرؤها اليوم على صفحات هذه الكتيبات.

4– وغني عن البيان القول إن لكل قارئ الحق في أن يوافق على ما ورد في هذه الحوارات أو لا يوافق. وله أن يعتبر زمنية النصوص التي يقرؤها وله أن لا يفعل. أما أنا فأقولها بدون تواضع زائف إني أجدني موافقا تمام الموافقة على جميع ما هو منسوب إلي فيها، وأكثر من ذلك أشعر بالرضى والاعتزاز. وأنا حين أستعمل هنا عبارة "ما هو منسوب إلي فيها" فإني لا أقصد التشكيك في هذه النسبة، كلا. إني أجدها متطابقة مع فكري واقتناعي وأسلوبي ومفرداتي وكل ما يمكن أن يتخذ دليلا على نسبتها إلي. وإذن فالكتيبات التي ستضم هذه الحوارات هي مني وإلي، على مستوى الأجوبة، ومع ذلك فلا يجوز لي القول إن علاقتي بها هي من جنس علاقة "المؤلف" بكتاب ألفه، فأنا في الحقيقة والواقع لم أخطط لها، لم أفكر فيها، لم تكن، لحد قراءة موادها قبل بضعة أشهر، محسوبة ضمن كتبي ولا داخلة في مشروع من مشاريعي. ولكنها مع ذلك تكاد تكون هي كل كتبي وجوهر مشاريعي، فهي تلخص، وفي نفس الوقت تبسط، مجمل الأفكار التي كانت موضوع "تأليف" في الكتب التي صدرت لي خلال ثلاث وثلاثين سنت مضت!

وهاهنا مسألة أخرى لابد من التنويه بها: يتعلق الأمر هنا بعلاقة هذه الحوارات مع "النقاد" الذي سجلوا مآخذ أو اعتراضات على بعض ما كتبت ولم أرد عليهم. لقد كنت أشعر إزاء كثير من تلك المآخذ والاعتراضات أنها تجد جوابها فيما كتبت، وأنني كنت السباق إلى طرحها من أجل جلاء فكرة أو رفع لبس، وأنها بالتالي، وبالنسبة لي، مأخذ واعتراضات غير ذات موضوع، فلا معنى للرد عليها. وعندما أخذت في مراجعة هذه الحوارات من

أجل النشر تأكدت —وسيتأكد القارئ معي– أنني أجبت فعلا عن كثير من تلك الأسئلة الاعتراضية مرتين وليس مرة واحدة. مرة داخل كتبي، ومرة ثانية في هذه الحوارات. ومن هنا أشعر فعلا بأن هذه الحوارات قد كانت شارحة ومكملة ومبسطة لجملة الأفكار والأطروحات التي عرضتها في مؤلفاتي.

* * *

وبعد، فلقد طلب مني عدد كبير من الأصدقاء في المغرب والمشرق، مرات عديدة، تبسيط الأفكار والأطروحات التي تضمنتها مؤلفاتي الأساسية بالصورة التي تمكن القطاع الأوسع من القراء غير المتخصصين من الاستفادة منها. وكان جوابي دائما: تلك مهمة من يطلق عليهم اسم "المثقفون الوسطاء"، أولئك الذي هم في الوقت نفسه على صلة عضوية بجمهور القراء من جهة وبالمثقفين المتخصصين من جهة أخرى. واليوم أستطيع أن أقول إن هذه الحوارات قد قامت فعلا بالمهمة المطلوبة، وأن ما كان ينقص الساحة العربية هو تعميم هذه الحوارات التي نشرت في مجال محدود بحدود الساحة التي تغطيها المجلة أو الصحيفة التي نشرتها، وهي في جميع الأحوال ساحة ضيقة جدا.

كل أملي أن تجد هذه الحوارات، بواسطة هذه الكتيبات، مجالا أوسع للانتشار بعد أن بقيت مطوية في قصاصات من صحف سيارة ومجلات دورية سنوات وسنوات. إنها تنقل إلى الأجيال الصاعدة صورة "ميدانية" عن حركة الفكر العربي خلال الثلاثين سنة الماضية. وشيء آخر أنا متأكد منه وهو أن هذه الأجيال لن تشعر بأية غربة وهي تقرأ هذه الحوارات. ذلك أن المسافة الزمنية

التي تفصلها عنها ليست بساطا مطويا بجانب حافة جدار من جدران البيت العربي، بل هي مبسوطة على كامل الأرضية التي تتحرك عليها اليوم الأجيال الصاعدة، كما تحركت عليها الأجيال السابقة، ولا أقول "الماضية"، لأن من مضوا منها إنما صاروا في الماضي على صعيد الأجسام. أما على مستوى الفكر فالزمن الثقافي الذي عاشوه ما زال يغالب توالي الأيام ليجعل منها "يوما واحدا".

بعبارة أخرى: إن الأسئلة المطروحة في هذه الحوارات، سواء المدرجة في هذا الكتيب أو التي ستدرج في الكتيبات اللاحقة، لا تزال هي أسئلة حاضرنا المعاصر مع بدايات القرن الواحد والعشرين. والأجوبة التي قدمتها هي تقديري نفس الأجوبة التي كنت سأدلي بها لو طرحت علي تلك الأسئلة اليوم فقط.

إن ملفات "ذاكرتنا الثقافية" لا تزال مفتوحة، تسجل الحاضر وكأنه ماض وتسترجع الماضي لتجده قائما في الحاضر!

ملاحظة:

من أجل تسهيل تعامل القارئ مع هذه الحوارات وضعنا عناوين فرعية لكل حوار، ثم جمعناها في مستهله حتى يكون القارئ على بينة من الموضوعات التي تناولها كل حوار. أما العناوين الرئيسية فبعضها أصلي وبعضها وضعناه أو أدخلنا عليه تعديلا... بينما تركنا نصوص الأسئلة والأجوبة كما كانت في الأصل دون تدخل يذكر. هذا وسنضع في نهاية هذه السلسلة الحوارية فهرسا عاما للفهارس الفرعية نرتبها حسب الموضوعات حتى يسهل الرجوع إلى جميع ما قلناه في كل موضوع موضوع.

1- كيف بدأت علاقتي بابن خلدون..!
كيف نحدد موقفنا من التراث؟

حوار مع "مجلة الإذاعة والتلفزة" التونسية أجرته مندوبتها معي أثناء مشاركتي في ندوة "ابن خلدون والفكر المعاصر" بتونس ونشرته بتاريخ 1 مايو 1980. وقد قدمت له بما يلي: "لا شك أن الندوة التي نظمت حول ابن خلدون أبرزت وجوها عديدة في التفكير العربي الإسلامي. غير أن الاهتمام ببعض الأساتذة المشاركين بدا بوضوح أكثر بالنسبة لغيرهم. من بين هؤلاء الأساتذة الدكتور محمد عابد الجابري، أستاذ بجامعة الرباط، مختص في مادة الفلسفة وله تآليف نذكر منها: "مدخل إلى فلسفة العلوم" في جزأين، و"من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"، و"أضواء على مشكل التعليم في المغرب"، و"فكر ابن خلدون: العصبية والدولة"، و"نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي" (**تحت الطبع**). كما شارك الدكتور الجابري في كتابين مدرسيين: كتاب "دروس في الفلسفة"، وكتاب "الفكر الإسلامي" وهما لأقسام الباكالوريا.

"امتازت المحاضرة التي ألقاها الجابري تحت عنوان "ما تبقى من الخلدونية"[1] بحماس شديد، وبتأثر بابن خلدون تأثرا قلما لاحظناه في التدخلات التي وقعت في الندوة المخصصة للعلامة المغربي.
"وفيما يلي حديث أجريناه مع الدكتور الجابري وحاولنا من خلاله أن نستشف ميزات الفكر الخلدوني التي تتفق والفكر العربي المعاصر وكذلك مكانة التراث من الشخصية العربية والإسلامية".

1- أنا وابن خلدون: إنني من أولئك الذين يعيشون موضوعاتهم!
2- الجمهور... وما تبقى من الخلدونية!
3- مسألة الارتباط بشخصيات تراثنا ...
4- كيف نحدد موقفنا من التراث؟ التراث كعنصر في الهوية...

1- أنا وابن خلدون، إنني من أولئك الذين يعيشون موضوعاتهم!

س- ما هو سر اهتمامك بابن خلدون، وكيف تفسر تحمسك له في الحديث عنه، وهو تحمس لاحظناه في تدخلاتك مدة الندوة؟

1 - أدرجت هذه المداخلة في كتابنا: "نحن والتراث"، فانظرها هناك.

ج- منذ بداية دراستي الجامعية، أي مع نهاية الخمسينات، وأنا على اتصال مباشر ووثيق بمقدمة ابن خلدون وبكل ما كتب عنها تقريبا، بالعربية والفرنسية خاصة. وقد استمر هذا الاهتمام قائما إلى الآن بحيث هيأت دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في المنهج التاريخي عند ابن خلدون، كما كانت رسالتي لدكتوراه الدولة حول ابن خلدون. هذا بالإضافة إلى مشاركتي في جل الندوات والمهرجانات التي نظمت في مختلف البلاد العربية بمناسبة ذكرى من الذكريات التي ترتبط بابن خلدون بشكل من الأشكال.

هذا كسرد تاريخي لعلاقتي بابن خلدون. أما تفسير هذه العلاقة وأسبابها فهذا شيء صعب لأنه يتطلب مني أن أقوم باستبطان لميولاتي الشخصية وقد أنجح في ذلك وقد لا أنجح. ولكن هناك واقعة أعتقد أنها صحيحة إلى حد كبير، وهي أن ابن خلدون يشد قارئه إليه شدا. أنا أعتقد شخصيا أن أي مثقف عربي، أو غير عربي، قرأ المقدمة -ولو مصادفة- لا بد أنه راجع إليها، وهذه العودة المستمرة إليها تفسر جانبا من ارتباطي بهذا المفكر الكبير.

ومع ذلك فهذا النوع من الحماس الذي لاحظتِه في تدخلاتي وتلك الردود التي كنت ربما أتصرف فيها بنوع من الانفعال أحيانا، ليست مقصورا على موقفي إزاء ابن خلدون بالذات، فأنا من أولئك الذين يعيشون موضوعاتهم. فالموضوع الذي انشغل به لا أستطيع أن أملكه إلا إذا أحسست أنه يملكني. وهذه الملاحظة تصدق على جميع نشاطاتي الفكرية، ولا أعتقد أنها خاصة بابن خلدون.

2- الجمهور... وما تبقى من الخلدونية!

س- لقد تحدثت في الندوة أمام جمهور مختص في الفكر الخلدوني. ففي نفس الموضوع كيف تتجه، وبأي التعابير تتجه، إلى جمهور غير مختص عندما تتحدث عما بقي من الفكر الخلدوني؟

ج- أنا لا أفرق بين جمهور المختصين وجمهور غير المختصين، خصوصا عندما يتعلق الأمر بموضوع من التراث، فأنا أعتقد شخصيا أن من حق الجميع أن يكونوا على صلة بالتراث وقضاياه، مع اختلاف نوع هذه الصلة بطبيعة الحال. وعندما يتعلق الأمر بابن خلدون يصبح حق غير المختصين مساويا لحق المختصين فيه. وكما لا شك أنكِ لاحظتِ، فقد قلت إن ما تبقى من الخلدونية شيئان أساسيان: المشروع النظري الذي بشر به ابن خلدون والذي لم يتحقق: لم يجد من يواصل التفكير فيه من جهة، ثم الواقع الحضاري الذي اتخذه ابن خلدون موضوعا لهذا المشروع. وبما أن جانبا من هذا الواقع الحضاري ما زال قائما بشكل من الأشكال في حياتنا العربية المعاصرة إلى الآن، فأنا أعتقد أن تعريف جمهور المثقفين بفكر ابن خلدون وبآرائه وتحليلاته هو في الوقت نفسه اطلاعهم على الواقع الذي يعيشون فيه والذي قد لا يشعرون به ولا يعرفون أصوله ولا تناقضاته. لقد سبق أن قلت: إن هذا الواقع الحضاري الذي لا يزال يفرض نفسه منذ ابن خلدون إلى الآن يشكل، من زاوية مفعوله النفسي الاجتماعي، ما يمكن أن نطلق عليه "الهو" الحضاري لشخصيتنا الراهنة. فإذا سلمنا بهذه النظرة، أصبحت دراسة ابن خلدون بالنسبة للمختص ولغير المختص نوعا

من "التطهير" السيكولوجي، شريطة أن تكون الدراسة في مستوى هذه المهمة التحليلية (نسبة إلى التحليل النفسي) التي أشرنا إليها.

3- مسألة الارتباط بشخصيات تراثنا...

س- لقد كثر في الأيام الأخيرة الحديث عن التراث وعن ابن خلدون وعن ابن رشد، فمن تتصور من المفكرين العرب القدامى يمكن أن يدرس بعدهما كمقوم من مقومات تراثنا؟

ج- شخصيات كثيرة، ليس لي الحق في أن أفضل أحدا على أحد: جميع شخصيات التراث تحتاج منا إلى دراسة واهتمام. ولكن إذا كان الأمر يتعلق بتقديم اقتراح حول أي الشخصيات الفكرية العربية القديمة يمكن ربطها بالفكر المعاصر، على غرار ما هو حاصل الآن بالنسبة لابن خلدون وابن رشد، هنا في تونس وفي المغرب، فإن سؤالك يطرح في الحقيقة قضية أعم وهي قضية المقياس أو المقاييس التي يجب اعتمادها في ربط المفكرين القدامى، أو التراث جملة، بفكرنا المعاصر أي باهتماماتنا الحاضرة. في هذه المسألة أرى أن التراث العربي، كأي تراث، يجب أن ننظر إليه نظرة تاريخية: فالمسألة بالنسبة لي ليست مسألة ماذا سنأخذ من علماء الكلام أو ما سنوظفه منهم في قضايانا. لا، المسألة بالنسبة لي هي على الشكل التالي: التراث العربي الإسلامي هو في جملته سلسلة من المفكرين ومن الآراء والنظريات تعاقبت على مسرح الزمن، وخضعت لقانون التطور والصراع، بحيث إن المرحلة اللاحقة تلغي بشكل من الأشكال المرحلة السابقة لها، وهذا بطبيعة الحال شريطة أن ننظر إلى المراحل نظرة جدلية أي بوصفها لحظات من التطور. فإذا سألتني الآن: من نربطه بفكرنا المعاصر، أو من يصلح لنا لأن نربطه باهتماماتنا

المعاصرة، من الفلاسفة والمفكرين العرب القدامى فإني سأجيب: هما اثنان: ابن رشد وابن خلدون. أما من قبلهما فيصلحون لفهم ابن خلدون وفهم ابن رشد ولا يصلحون لأكثر من ذلك. فابن رشد في نظري قد حقق قطيعة معرفية مع فلاسفة المشرق السابقين له[2]، مثلما أن ابن خلدون قد طرح تصورا جديدا للتاريخ لم يسبق إليه. وإذن فمن غير المعقول في نظري أن نرتبط نحن في القرن العشرين بمن تجاوزهم ابن خلدون وابن رشد، فالسابقون لهما ضروريون لنا ولكن فقط لفهمهما.

4- كيف نحدد موقفنا من التراث؟ التراث كعنصر في الهوية!

س: قضية "التراث" قضية شائكة وسلاح ذو حدين، ما هو موقفك منه؟

ج: لقد بدأ موقف العرب المعاصرين من التراث بمرحلة تأكيد الذات، ونحن الآن ندشن مرحلة إعادة بناء الذات. لقد كان التحدي الحضاري الغربي الذي واجه العرب في القرن الماضي (التسع عشر) من القوة والعنف إلى الدرجة التي جعلت لزاما عليهم أن يتشبثوا بمرحلة من مراحل ماضيهم التي تمنحهم القوة والحصانة للدفاع عن الذات وتأكيدها وبعث الثقة فيها، ولذلك اتجهوا إلى تمجيد التراث والتنويه الذاتي لمواجهة هذا التحدي. هذه المرحلة هي الآن بصدد الانتهاء وقد طالت أكثر من اللازم. ويمكن القول بكيفية عامة إننا بدأنا ندخل في مرحلة ثانية: مرحلة

- كانت المرة الأولى التي قلنا فيها بالقطيعة المعرفية بين ابن رشد والفلاسفة العرب عام 1978 في ندوة ابن رشد التي عقدت بكلية الآداب بالرباط.

إعادة بناء الذات، وهي تتطلب موقفا جديدا من التراث يتجاوز التمجيد إلى الحوار النقدي.

من هنا يمكن أن ننظر إلى الموقف الصحيح مرحليا من التراث. ففي نظري إنه من الضروري أن ندخل في حوار نقدي مع أسلافنا وذلك من أجل فهمهم فهما أعمق وربطهم بنا بشكل من الأشكال، كلما كان ذلك ممكنا. وبعبارة أخرى: إنني أعتقد أنه علينا، في المرحلة الراهنة، أن نجعل مقروءنا التراثي معاصرا لنفسه، بمعنى أن لا نحمله ما لا يستطيع، أن نفهمه في ضوء محيطه التاريخي ومجاله المعرفي وحقله الإيديولوجي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى علينا أيضا أن نجعل مقروءنا التراثي هذا معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية. وهذا لا يتأتى إلا بالدخول معه في حوار نقدي يطلعنا على جوانب الخصوبة وجوانب الضحالة في موروثنا الفكري. أما الدعوة التي تنادي بقبول التراث جملة وتفصيلا فهي دعوة لا تاريخية غير منتجة. وكل ما يمكن أن تفعل هو أن تجعل ماضينا منافسا لحاضرنا باستمرار، الشيء الذي قد يصنع منا كائنات تراثية لا كائنات لها تراث.

أما أولئك الذين يقفون من التراث موقف الرفض الكامل فهم مستلَبون، لأنهم عندما يرفضون تراثهم العربي الإسلامي يقبلون قبولا غير واع تراثا آخر يتخذون منه منظومتهم المرجعية. أنا لا أعترض على الارتباط بالتراث الإنساني عامة، بل بالعكس، ولكنني لا أفهم كيف يمكن أن يكون الإنسان "عالميا" في عالم يهيمن عليه الصراع الإيديولوجي، الصراع من أجل المصالح، والصراع للدفاع عن الخصوصية! يجب إذن أن نمتلك شخصيتنا كاملة وأن نصحح ونثبت أبعادها التاريخية لكي نجد لنا في عالم اليوم مكانا مناسبا.

إنني أفهم هذه القضية على أنها نوع من علاقة الخاص بالعام. فالارتباط بالعام لا ينفي الارتباط بالخاص بل يستدعيه، والعكس صحيح أيضا. لا أريد أن أطيل في الموضوع ولكن تصوري، مثلا، أننا طلبنا من الفرنسيين أن يتخلوا عن ديكارت ويرتبطوا بالتجريبية الإنجليزية فماذا سيكون موقفهم؟ إن تراث شعب من الشعوب مقوم أساسي في هويته، ومن لا هوية له، مثله مثل من يمتلك هوية ناقصة، كلاهما ناقص الوجود.

مجلة الإذاعة والتلفزة التونسية – 1 مايو 1980

2- كيف نتعامل مع التراث ؟

حوار أجراه معي خالد النجار لفائدة مجلة "**الفكر العربي المعاصر**" الصادرة في بيروت. نشرته في العدد 12، مايو 1980. وقدمت له بهذه العبارات: "تم هذا اللقاء في "الدار البيضاء" وفيه يعرض أستاذ الفلسفة المغربي، الجابري. بعضا من آرائه حول "القطيعة الإيبستيمولوجية" وقراءة الماضي والغرب (في كل لحظاته الماضية والحديثة) من أفق الاختلاف والمغايرة، لعله يضيء شيئا لهؤلاء الذين تحول الماضي عندهم إلى حالة عصاب قهري مسيطر بشكل باثولوجي على "حاضرهم" و"مستقبلهم"، فالحصول على الماضي لا يتم إلا بالاختلاف الإبداعي معه وليس كذلك بالتهرب المرضي منه.

1- البداية النهضوية كانت عندنا لا نقدية لا تاريخية!

2- الماضي عندنا ليس منافسا للحاضر وحسب بل يحل محله!

3- سؤال: كيف نتعامل مع التراث؟
4- الفكر العربي المعاصر إما نتاج وضعية مضت وإما إنتاج وضعية لم نعشها بعد!
5- الصواب عند ابن خلدون هو ما كان...
6 - بث الوعي على ضرورة تغيير الفهم القائم للتراث.
7- الموقف إذن ليس انتقائيا بل هو إعادة تأسيس.

1- البداية النهضوية كانت عندنا لا نقدية لا تاريخية!

س- لماذا بدأت بالإيبستيمولوجيا الغربية؟

ج- الواقع أنه ليست هناك في الوقت الحاضر إلا إيبستيمولوجيا واحدة، أي فلسفة نقدية للعلوم، أو على الأصح "علم نقد المعرفة"، تماما كما أن هناك علم طب واحد الخ. وإذا كان لا بد من نسبتها إلى جهة من الجهات فهي غربية شئنا أم كرهنا. إذن هناك إيبستيمولوجيا واحدة عالمية ترتبط بالعلم المعاصر الذي ملا يزال مركزه الرئيسي في الغرب. وبطبيعة الحال فكلمة "غرب" هنا يجب ألا تؤخذ في معناها الجغرافي بل في معناها الحضاري الثقافي؛ فالعلم في روسيا أو في الصين أو في الولايات المتحدة الأمريكية هو علم غربي بهذا المعنى، أي ينتمي إلى حضارة مؤسسة على عقلانية تجد أسسها وأصولها في الحضارة الأوروبية الحديثة.

والسؤال: "لماذا بدأت بالإيبستيمولوجيا" يطرح بالفعل مشكلة "البداية" بالنسبة للفكر العربي في الظروف الراهنة. لقد قامت النهضة العربية الحديثة أو ما يسمى بهذا الاسم على أساس توفيقي: بعث الماضي أو ما يعتبر فيه مشرقا، والأخذ من الحضارة الحديثة ما ينسجم مع هذا الوجه المشرق من تراثنا. الانطلاقة كانت إذن انتقائية توفيقية، فكأننا أردنا أن نؤسس الاستمرارية بواسطة شيء خارج هذه الاستمرارية، أي ما يقتبس من الغرب. هذه النظرة بطبيعة الحال نظرة لا نقدية، لا تاريخية.

ذلك أن المفروض في كل بداية جديدة حقيقية هو الانطلاق من نقد القديم. وعندما نقول نقد القديم فإن هذا يعني أساسا نقد العقل، لأن الموروث القديم ليس هو ذلك الذي تضمه المخطوطات والكتب، بل الموروث الثقافي هو دائما ما يبقى في فكر الإنسان بعد أن ينسى كل شيء. البداية الجديدة التي تستحق هذا الاسم يجب أن تكون بداية نقدية. النهضة الأوروبية الحديثة بدأت بداية نقدية جديدة مع غاليلو وديكارت، واستمر النقد ونقد النقد ملازمان لتلك النهضة، يغذيها وينميها ويحملها على مراجعة نفسها باستمرار. أما النهضة العربية الحديثة فلم تعش، وما زالت لا تعيش، لحظة النقد، نقد العقل العربي.

وإذن، فالسؤال: لماذا الإيبستيمولوجيا؟ يجد جوابه في شعورنا بالحاجة إلى تأسيس انطلاقة فكرية عربية جديدة على أساس من النقد المنهجي للفكر وأدواته، حتى إذا رجعنا إلى التراث رجعنا إليه بعقول جديدة لا بعقول تراثية، فنتمكن من احتوائه بدل من أن يحتوينا كما هو الحال الآن.

2- الماضي عندنا ليس منافسا الحاضر وحسب، بل يحل محله..

س- كيف تتجلى لديك حالة التهاوي هذه بين العرب المعاصرين وتراثهم أو ما تسميه باحتواء التراث لنا؟

ج- من خصائص "العربي المعاصر" أنه مندمج في الماضي، منخرط في صراعاته، يعيشه لا كشيء مضى بل كواقع حاضر. بعبارة أخرى، إن العربي المعاصر يعيش في وعيه زمنه الثقافي ممتدا كامتداد الصحراء، فلا تتابع: لا سابق ولا لاحق، وإنما حضور على نفس البساط؛ فليس الماضي منافسا للحاضر وحسب، بل هو يحل محله، وأكثر من هذا فصورة المستقبل الآتي تشيد على غرار "المستقبل" الماضي. بطبيعة الحال هناك عدة عوامل يمكن أن تفسر هذه الوضعية: العربي يرفض الحاضر لأنه يرى فيه وضعا لا يسمح له بممارسة حريته ولا بتحقيق ذاته ولا بالارتكاز عليه من أجل مستقبل أفضل. لذلك، فعندما يفكر العربي في المستقبل فهو لا يجد مرتكزه في هذا الحاضر المرفوض بل يبحث عنه في مرتكز آخر، في الماضي المجد الذي تسقط عليه كل آمال المستقبل أو يبحث له عن مرتكز آخر خارج الدائرة العربية وفي الغالب داخل الدائرة الأوروبية ماضيها وحاضرها.

3- سؤال: كيف نتعامل مع التراث؟

س- من أي مشكلية (إشكالية) انطلقت في كتابك "مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإيبستيمولوجيا المعاصرة"، وماذا أردت أن تقول من خلال هذا الكتاب؟

ج- الواقع أن كتابي في الإيبستيمولوجيا هو نتيجة إشكالية فكرية تربوية. لقد كان علي أن أتساءل كأستاذ للفلسفة في الجامعة: ماذا علي أن أدرِّس؟ هذا السؤال أحالني مباشرة على سؤال آخر: "إلى أي شيء يحتاج شباب اليوم على صعيد الفلسفة؟ هل يحتاج شبابنا إلى الفلسفة بمضامينها التقليدية التي تتمحور أساسا حول القضايا الميتافيزيقية، أم أنهم في حاجة إلى شيء آخر؟".

لا أحتاج إلى التأكيد على أننا نحن العرب المعاصرين متخمون بالميتافيزيقا في صورتها السيكولائية (Scolastique) (أي بوصفها آراء ومعتقدات تؤخذ على أنها صحيحة مطلقة، مراهن عليها عقليا، تماما كما كان الشأن في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى). المهم هو أن الفرد المثقف العربي المسلم، وأعني الأغلبية، ما زال يعرف عن "آخرته" أكثر مما يعرف عن دنياه، سواء كانت هذه "الآخرة" مشيدة من طرف الموروث القديم المرتبط بالإسلام أم كانت من بناء ميتافيزيقا الوهم التي سادت الفكر الفلسفي والصوفي في مختلف العصور وإلى ما قبل بضع عشرات من السنين. إذن لقد بدا لي أن حاجة الفرد أو الشاب العربي اليوم ليست إلى الميتافيزيقا بل ربما هو في حاجة أكثر إلى نقد الميتافيزيقا والواقع. إنني مدين كثيرا لأحد طلبتي الذي واجهني بهذا السؤال في أول درس حول الفلسفة العربية الإسلامية ألقيته على المجموعة التي كان ينتمي إليها. سألني: "كيف يجب أن نتعامل مع التراث، سواء كان تراثنا نحن أو كان تراثا عالميا"؟ من هنا أدركت أن إشكالية الجيل المعاصر هي في البحث عن منطلق جديد للفهم.

كيف نتعامل مع التراث؟

سؤال يحمل، ضمنيا، موقفا جديدا من التراث، موقفا يفصل التراث عن الذات ويريد أن يتخذ منه موضوعا لها! بعبارة أخرى هو موقف يطمح إلى تحرير الذات من التراث قصد السيطرة عليه. المسألة المطروحة إذن هي مسألة المنهج. كيف نفكر فيما فكر فيه غيرنا، سواء كان هذا الغير ينتمي إلينا أم إلى حضارة أخرى؟ إذن كان هذا الكتاب (=مدخل إلى فلسفة العلوم) في مضمونه نوعا من الجواب عن هذا السؤال. لقد أردت من خلاله أن أجعل الطلبة والقراء عموما يمارسون المنهج النقدي في ميدان المعرفة، ميدان العلم. إن تجديد العقل العربي أو تحديث الفكر العربي لا يمكن أن يتم بمجرد الدعوة، بل لا بد من ممارسة جديدة للمعرفة. وهل هناك ميدان يمكن أن تتحقق فيه هذه الممارسة الجديدة للمعرفة غير ميدان العلم؟

4- فكرنا المعاصر إما نتاج وضعية مضت وإما إنتاج وضعية لم نعشها بعد!

س- الفكر العربي الحديث إيديولوجي في مجمله ، والإيديولوجيا قريبة من الأسطورة إذ تتضمن عناصر لا عقلانية كالحلم من أجل التغيير، وإشباع الرغبات الاجتماعية التاريخية، أنت كإيبستيمولوجي كيف ترى الإيديولوجيا؟

ج — نعم، الفكر العربي المعاصر فكر إيديولوجي في مجمله، ولكن بمعنى خاص لكلمة إيديولوجيا. فإذا كانت الإيديولوجيا هي منظومة من الأفكار والآراء والقيم يفرزها مجتمع معين من خلال

حركته وتناقضاته وتطوره، وبعبارة أخرى إذا كانت الإيديولوجيا بالتعريف هي جزء من بناء فوقي يؤسسه بناء تحتي معين، فإن الفكر العربي الحديث والمعاصر لا ينطبق عليه هذا التعريف لكلمة إيديولوجيا. ذلك أن هذا الفكر ليس نتاجا لبناء اجتماعي اقتصادي في العالم العربي الراهن، بل هو إما نتاج وضعية مضت وإما إنتاج وضعية لم نعشها بعد! بعبارة أخرى: الفكر العربي المعاصر هو إيديولوجيا بمعنى أنه منقول إلى العرب المعاصرين إما من ماضيهم أو من ماضي وحاضر غيرهم. ليست هناك إذن مطابقة بين الفكر والواقع في العالم العربي، وهذا ما يجعل الفرد العربي يعيش نوعا من الانفصام، فذاته هي دوما خارج ذاته. البعض منا يجد ذاته متحققة في التراث العربي الإسلامي فيتخذه منه إيديولوجيا الحاضر والمستقبل، والبعض الآخر منا يجد ذاته متحققة في فكر الغير فيتخذ منه إيديولوجيا لحاضره ومستقبله. وإذن فكيف تريد من الفكر العربي الحديث والمعاصر أن يكون فكرا عقلانيا، ذلك لأن العقلانية هي أساسا تعبر أو تعكس مطابقة الفكر للواقع مطابقة علمية تقوم على الترابط السببي، أو تطمح إلى تحقيق هذا النوع من المطابقة. فالفكر الذي لا يطابق واقعه، أي لا يفهمه فهما سببيا، لا يمكن أن يكون عقلانيا.

لماذا كان التفكير الأسطوري السحري فكرا لاعقلانيا؟ لأنه فكر يريد أن يجعل نفسه مطابقا لشيء آخر خارج الواقع. فالنظرة السحرية للعالم هي نظرة تريد أن ترى العالم على غير ما هو عليه، فهي إيديولوجيا تستمد مرتكزها من خارج الواقع المعطى، كذلك الفكر العربي الحديث والمعاصر تهيمن عليه نظرة سحرية للعالم

تلغي الواقع المعاش لتضع مكانه واقعا مضى وانقضى أو واقعا لم يأت بعد.

5- الصواب عند ابن خلدون هو ما كان...

س- كانت أطروحتك حول ابن خلدون. ألا ترى أن "المقدمة" تؤسس منهجية علمية لم يقدر لها تاريخيا أن تتطور؟

ج- الواقع أن ابن خلدون يعرض في مقدمته تجربة الحضارة العربية الإسلامية على مختلف الأصعدة. تجربة هذه الحاضرة على الصعيد السياسي-الاجتماعي-الاقتصادي، وتجربتها على الصعيد الثقافي، الفكري والعلمي والأدبي. **فمقدمة ابن خلدون إذن هي الحضارة العربية الإسلامية تقدم نفسها في صورة مكثفة**. صحيح أن ابن خلدون كان هو نفسه جزءا من هذه الحضارة، ولكنه يتميز عن غيره من المفكرين السابقين له بكونه عاش في فترة قلق جعلته يعي أن العالم بصدد تحول جذري، فهذا الوعي الذي حصل له مكنه من فصل ذاته عن الحضارة العربية الإسلامية والنظر إليها كموضوع. من هنا جاءت تحليلاته علمية، بمعنى أنها تطمح إلى أن تقدم الأشياء بدون الاندماج فيها عاطفيا أو إيديولوجيا.

ولذلك فنحن ملزمون بالرجوع إلى ابن خلدون سواء انصرف اهتمامنا إلى الحضارة العربية الإسلامية كدول ومجتمعات واقتصاد أو كان شاغلنا الحضارة العربية كفكر وثقافة. وابن خلدون لا يقدم لنا المادة وحسب، بل يقترح نوعا من القراءة لهذه المادة، قراءة واعية بأسسها ومنهجها. ليس المهم أن يكون ابن خلدون قد أصاب في هذه النقطة أو أخطأ في تلك، المهم أنه **حاول أن يضع فهمه**

للحضارة العربية الإسلامية خارج منطقة الصواب والخطأ، أي خارج النظرة المعيارية: فالصواب عنده هو ما كان، والصواب عنده هو أن نفهم ما كان على الشكل الذي به كان.

6- بث الوعي على ضرورة تغيير الفهم القائم للتراث

س- ضمن ما تسميه "القطيعة الإيبستيمولوجية" مع الإرث العقلي العربي، أية إضافات جاء بها كتابك الأخير "نحن والتراث" الصادر عن دار "الطليعة"؟

ج- الواقع أني لا أريد أن أتحدث عما أسميتَه بالإضافات. هناك بالفعل بعض الإضاءات وبعض الاكتشافات ولو بين قوسين، أضفتها إلى هذا الموضوع أو ذاك، ولكن لم يكن هذا هو هدفي. لم أكن أريد أن أضيف شيئا جديدا إلى الفهم العربي المعاصر للتراث بل كنت ومازلت أطمح إلى أبعد من هذا، وهو تغيير هذا الفهم أو على الأقل بث الوعي على ضرورة تغييره، لماذا؟ لأن الفهم العربي المعاصر للتراث هو إما يقع داخل التراث نفسه فهو فهم تراثي للتراث، وإما يقع خارج التراث أي مرتبط بإطار مرجعي بعيد عن هذا التراث، وبالتالي فهو ينظر إليه نظرة إثنوغرافية، كما يفعل الباحث في حياة الشعوب البدائية. أريد إذن أن أقترح قراءة جديدة للتراث تجعل هذا التراث معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في ذات الوقت:

"معاصرا لنفسه"، بمعنى وضعه في إطاره التاريخي الاجتماعي الاقتصادي المعرفي الإيديولوجي.

و"معاصرا لنا"، بمعنى النظر إليه نظرة تاريخية تعتمد على إضفاء المعقولية على الشيء المقروء، وبالتالي البحث فيه عما يمكن

أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية وهي المهمة الملحة المطروحة في الظرف الراهن.

7- الموقف ليس انتقائيا بل هو إعادة تأسيس.

س- ألا تقع في هذه الحالة في انتقائية جديدة وكأنك تعيد الموقف النهضوي: "أن نأخذ ما يصلح ونترك ما لا يصلح"؟

ج- هناك فرق بين الانتقائية التي تقوم على أخذ أشياء جاهزة، ومحاولة إنشاء تركيب جديد بواسطتها، وبين إعادة تأسيس الذات على أسس جديدة تجد مرتكزاتها في بعض نقاط الماضي. مثلا: سيكون الموقف انتقائيا إذا نحن قلنا لنأخذ من حضارتنا تجربتها الروحية ومن الحضارة المعاصرة أشياءها المادية، وسيكون الموقف تأسيسا جديدا إذا قلنا لنؤسس عقلانية جديدة عربية إسلامية على أساس قراءة جديدة للتراث مع طموح إلى إعادة بناء الذات؛ فالموقف إذن ليس انتقائيا بل هو إعادة تأسيس.

مجلة الفكر العربي المعاصر – العدد 12 – مايو 1980

3- الصورة التي تقدمها اللغة العربية لأهلها عن العالم..؟

حوار مع جريدة المحرر المغربية (المحرر الثقافي) أجراه العياشي أبو الشتاء، ونشر بتاريخ 24 مايو 1981، وكان ذاك في أعقاب ندوة "البحث الليساني والسيميائي" التي عقدت بكلية الآداب بالرباط بتاريخ 7-9 مايو 1981، وقد ساهمنا فيها ببحث بعنوان "خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية" أدرجناه في كتابنا "التراث والحداثة". فالحوار يقع إذن على هامش هذا البحث.

1- مسألة تطوير النحو العربي.
2- الأعرابي هو صانع العالم العربي.
3- علاقة النحو العربي بالمنطق الأرسطي.
4- اللغة العربية تفرض عليك أن تفهم قبل أن تقرأ.

1- مسألة تطوير النحو العربي

س- نبدأ بهذا السؤال: كيف يمكن تطوير النحو العربي داخل الثقافة العربية؟

ج- الكلام عن النحو العربي، سواء تعلق الأمر بنشأته، أو بالتفكير في تطويره الخ، يفرض علينا النظر إلى الثقافة العربية ككل. فلم ينشأ النحو العربي في سياق التطور العام للغة العربية والأدب العربي، كما هو الشأن بالنسبة للغات الأخرى، حيث غالبا ما يأتي تقنين اللغة في آخر المطاف. تقنين اللغة العربية قد شكل البداية بالنسبة لنشأة الثقافة العربية الإسلامية العالمة. ومعنى هذا أن النحو العربي كان بمثابة المنطلق المؤسس للفكر العربي ككل: ذلك أنه إذا نظرنا إلى اللغة العربية، وإلى ما يمكن أن نسميه بالثقافة العربية قبل عصر التدوين، أي قبل تدوين النحو العربي، قبل تقنين وتقعيد اللغة العربية، إذا نظرنا إلى هذه الثقافة قبل نشوء علم النحو، فإننا سنجدها ثقافة غير مبوبة، بمعنى آخر لا يمكن الحديث عنها كثقافة منظومية، أو كثقافة لها مفاصل معينة. كل ما نملك عنها، وكل ما كان يوجد آنذاك، هو جملة أشعار، جملة "آداب"، وبعبارة أخرى لقد كانت في جملتها ثقافة شفوية. والثقافة الشفوية ثقافة غير منظمة، اللهم إذا أردنا نحن أن نكتشف بنيتها الداخلية وهذا شيء آخر.

الثقافة العربية إنما بدأ تنظيمها وإدخالها في قوالب فكرية، أعني صياغتها كمنظومة فكرية عامة، في عصر التدوين. وقد لعب النحو العربي دورا كبيرا في هذا المجال. ليس فقط لأن النحو العربي جعل اللغة العربية تنتقل من لغة كلام إلى لغة كتابة، بل

أيضا لأن النحو العربي فتح الطريق للثقافة العربية ككل لتتحول من ثقافة شفوية إلى ثقافة مكتوبة. أي من مرحلة اللاعلم إلى مرحلة العلم. ذلك أن التفكير العلمي في الثقافة العربية إنما انطلق أساسا من العمل النحوي. كلنا نعرف أن المحاولات العلمية الأولى كانت في النحو أساسا. من هذه الزاوية نقول عنه إنه المؤسس للثقافة العربية، ليس بوصفه مقننا للغة وحسب، بل بوصفه أيضا مقننا للفكر. لقد كانت القوالب التي وضع فيها النحو العربي قوالب منطقية أو ذات صبغة منطقية.

من هذا نرى أنه إذا أردنا دراسة النحو العربي دراسة علمية فيجب أن لا نغفل هذه الحقيقة، وهي أن النحو العربي لم يأت نتيجة تطور اللغة وتطور الفكر كما هو الشأن في اللغات الأخرى بل كان هو المؤسس لهذا التطور، كان هو المنطلق. وإذن فتطوير النحو العربي سواء على الصعيد البيداغوجي (أعني إذا أردنا أن نطور اللغة العربية وأن نجعلها مواكبة أكثر ونضفي نوعا من السهولة على قواعدها)، أو إذا أردنا أن نطوره علميا حتى يكون أكثر اتساقا وأكثر انسجاما مع روح اللغة العربية نفسها، أقول: تطوير النحو العربي في كلتا الحالتين لا يمكن أن يتم بمعزل عن هذا "الكل" الذي يشكل الثقافة العربية، لا يمكن أن يكون إلا داخل الثقافة العربية. إن أية قاعدة نحوية مهما كانت إذا طورت، أو إذا حذفت أو إذا عدلت، لا بد أن ينعكس أثر هذا التعديل أو هذا التطوير على الفقه، على التفسير، على الأدب، على النقد الأدبي، على مجمل الثقافة العربية. ذلك أن النحو -كما قلنا- ليس شيئا معزولا في الثقافة العربية، بل هو المؤسس، هو ذلك الخيط الرابط بين جملة عناصر الثقافة العربية. ففي علم أصول الفقه، مثلا، أبحاث لغوية

خاصة وهي تستند إلى قواعد النحو. فالنحو إذن مشارك في عملية استنباط الأحكام الشرعية، وهذا يصدق كذلك على التفسير والحديث، والأدب، والنقد الأدبي الخ.

من الناحية العملية، الدعوة إلى تطوير النحو العربي، أو إلى تغيير هذا النحو أو تبسيطه بشكل من الأشكال، داخل الثقافة العربية الراهنة، لا بد أن تثير ردود فعل سلبية من جانب الثقافة العربية ككل، أو من بعض ميادينها على الأقل. خذ مثلا الدعوات التي كانت تدعو في هذا القرن العشرين إلى كتابة اللغة العربية بحروف لاتينية أو إلى حذف نظرية العامل الخ. لقد واجهت هذه الدعوات ردود أفعال سلبية من طرف الفقهاء ومن طرف المفسرين، لماذا؟ لأن هناك بنية واحدة، يمكن أن نقول عنها إن النحو قد أسسها. وإذن لا يمكن تطوير النحو ما لم تكن العملية عملية شاملة تتناول النص العربي ككل بمعنى الفكر العربي ككل.

2- الأعرابي هو صانع العالم العربي

س- إذا كان النحو العربي يشكل بنية فكرية شاملة، فإن الفكرة التي طرحتها في ورقتك ("خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية")، التي أبرزت فيها كون جمع اللغة العربية قد تم اعتمادا على "الأعراب"، قد قادتك إلى نتيجة مفادها أن "الأعرابي هو صانع العالم العربي"! نريد توضيحا!

ج- يجب التمييز بين مستويات في هذا الموضوع: هناك أولا الصورة الذهنية التي لدينا عن الأشياء، وهي تخضع في كثير من جوانبها للمادة اللغوية التي نتوفر عليها، وهذه المادة اللغوية المعجمية هي التي جمعت من الأعراب. وإذن فالنتيجة المنطقية،

وأيضا العملية، هي أن الصورة التي تقدمها اللغة العربية لأهلها ستكون مطبوعة بطابع حياة الأعرابي، لأن اللغة جمعت من بيئة الأعرابي ومحدودة بحدود هذه البيئة. وإذن فالصورة التي ستكون للإنسان العربي عن العالم ستكون مطبوعة بهذا الطابع. لنأخذ مثلا فصيلة السمك. نحن نعرف أننا لا نتوفر في اللغة العربية على رصيد لغوي كاف للتمييز بين أنواع الأسماك؛ بل كل شيء سمك، بخلاف الإسباني مثلا فهو يرى في الأسماك عالما متنوعا يزخر بالحياة. أما نحن فنرى شيئا واحدا! لماذا؟ لأن اللغة العربية جمعت من وسط واحد، من الجزيرة العربية، من البادية، حيث لا أسماك. فلو جمعت اللغة العربية من الجزيرة العربية ككل ومن الخليج بالخصوص حيث كان البحر وكان السمك، لكانت لدينا ثروة لغوية نستطيع بواسطتها أن نكون لأنفسنا صورة عن عالم الأسماك أكثر غنى من الصورة التي لدينا الآن. خذ عالم الأزهار والورود أيضا. فالأوروبي، عندما يدخل حديقة أزهار، يرى عالما متنوعا، كل زهرة لها اسمها، وبالتالي لها كيانها الذاتي الخاص، ولها خصوصيتها. أما نحن فإذا دخل أحدنا مثل هذه الحديقة، فهو لا يرى إلا أزهارا فقط، أعني شيئا واحدا فقط. هذا يذكرنا بالمثال الذي يذكره الأنثروبولوجيون، يقولون: إننا إذا ذهبنا عند الإسكيمو فنحن لا نرى إلا الثلج، في حين أن الثلج —عند الإسكيمو— أنواع متعددة متفاضلة، فيه الرقيق والغليظ الخ، وكل نوع من الثلج له كيان خاص. إذن فعالم الثلج عالم غني بالنسبة للإسكيمو. أما بالنسبة لنا نحن فكل شيء في عالم الثلج ثلج. وهذا خلاف الجمل مثلا: فالجمل بالنسبة للعربي أنواع: هذه ابنة سنة، هذه ابنة لبون الخ، عالَم من الجمال، قاموس خاص بالجمل. لكن

بالنسبة للإسكيمو فالجمل، إن وجد، فهو بجميع فصائله مجرد جمل. هناك مفهوم واحد، صورة ذهنية واحدة، للجمل.

إذا انطلقنا من مثل هذه المعطيات فلا بد أن نعي أن اللغة العربية فعلا تحدد أو تقنن أو تؤطر تصورنا للعالم مثلما تفعل أية لغة أخرى. فاللغة على العموم تحدد وتؤطر نظرة أهلها إلى العالم. وبما أن لغتنا جمعت من الأعراب أي من مجتمع بدوي معين فالصورة التي ستقدمها لنا –شئنا أم أبينا– هي صورة العالم البدوي أساسا. ومن هنا الطابع الحسي للعقل العربي، لأن العالم البدوي عالم حسي وبالتالي فالفكر العربي في عمقه حسي. نحن الذين نشتغل بالفلسفة نشعر بهذا، فاللغة لا تسعفنا بالكلمات الكافية للتعبير عن المفاهيم الفلسفية المجردة (مفهوم الوجود، الهوية الخ، عند اليونان مثلا).

هذا على مستوى الصورة أو الرؤية للعالم من خلال المادة اللغوية. هناك إلى جانب هذا تنظيم هذه اللغة، مفصلتها تصنيفها، "قولبتها" في قوالب ذهنية، وقد تم ذلك على يد النحاة. إذن هناك مستوى المادة اللغوية التي تشكل رؤيتنا للعالم أو إمكانية تصورنا للعالم كمادة لغوية كأسماء، ولكن هناك أيضا "مفصلة" العالم، قولبته في قوالب فكرية معينة وعلى أساس أنغام، هي أوزان نحوية، وعلى أساس معطيات معروفة الخ. هذا يتم أو تم داخل النحو.

هذا هو المستوى الثاني، هناك مستوى آخر هو مستوى الاستدلال والمحاكمة العقلية والبرهان. فبما أن الثقافة العربية، أساسا، هي ثقافة الشعر الجاهلي أو أسست على أساس الشعر الجاهلي (النقد الأدبي في عصر التدوين، في العصر العباسي وقبله،

كان نموذجه ومعاييره تؤخذ من الشعر الجاهلي وشعراء الجاهلية)، وبما أن القصيدة الجاهلية مبنية أساسا على التشبيه، والتشبيه استدلال أو قياس، فالعملية الذهنية التي تتحكم في الاستدلال العربي هي القياس، قياس جزء على جزء أي تشبيه.

إذن هناك ثلاث مستويات في علاقة اللغة العربية بالفكر العربي داخل الثقافة العربية: مستوى المادة اللغوية التي تحدد إلى حد كبير صورتنا عن العالم، ثم مستوى "مفصلة" العالم أو "قولبته" حسب قوالب معينة، وهذا قام به النحو الذي هو منطق العرب. وهناك الجانب الآخر الذي يتعلق بالتفكير وبآليات التفكير، بالاستدلال، بالحكم، وهذا أيضا لعب فيه الأدب القديم (الشعر أي التشبيه) دورا أساسيا فأصبح النحو والفقه والكلام وكل علم من العلوم العربية الإسلامية، يعتمد على القياس، قياس فرع على أصل أو الغائب على الشاهد، وهذا تشبيه أو في معنى التشبيه. وإذن فاللغة العربية، التي جمعت من الإعرابي، وقننها النحاة، وكرسها الشعراء والأدباء، تتحكم إلى حد بعيد في الصورة التي لأهلها عن العالم. ومن هنا جاز القول: "الأعرابي صانع العالم العربي"، فعليه كان الاعتماد في جمع اللغة وتقنينها و تكريس منطقها.

3- علاقة النحو العربي بالمنطق الأرسطي:

س- في مائدة "مجموعة الفكر واللغة"، من موائد الندوة، تقدمتم بمداخلة أثارت نقاشا امتد إلى موائد أخرى. كان يتعلق الأمر بعلاقة النحو العربي بالمنطق الأرسطي. نريد تنوير القراء بصدد هذا الموضوع؟

ج- بخصوص العلاقة بين النحو العربي ومنطق أرسطو، يجب القول إن هذه العلاقة لم تبحث لحد الآن إلا من زاوية واحدة وهي مدى تأثير المنطق الأرسطي في نشأة النحو العربي، وصياغة قواعد النحو العربي. هذا جانب لم أتطرق إليه ولم يكن موضوع اهتمامي. إن موضوع اهتمامي كان منطلقا أساسا من المناظرة الشهيرة التي جرت في العصر العباسي في سنة 326 هـ في مجلس الفضل بن الفرات وزير المقتدر، بين أبي سعيد السيرافي النحوي المشهور، وبين متى المنطقي. هذه المناظرة كانت عبارة عن مرافعة شديدة اللهجة، قام بها السيرافي ضد المنطق، وكانت حجته أن المنطق الأرسطي هو خاص باللغة اليونانية، وإذن فنقله إلى اللغة العربية هو كمن ينقل لغة إلى لغة أخرى "مقررة بين أهلها"، كما عبر هو نفسه. إذن فالسيرافي كان يعتبر المنطق اليوناني عبارة عن نحو للغة اليونانية، وكان يرى أن العرب لا حاجة لهم إلى منطق أرسطو، لأن النحو العربي يقوم مقامه. وإذن فالنحو العربي، سيكون بهذا الاعتبار هو منطق اللغة العربية، والمنطق الأرسطي سيكون نحو اللغة اليونانية. بطبيعة الحال في هذه المناظرة لا يقدم لنا السيرافي أمثلة توضح هذا التعارض. هناك بعض أمثلة قصد بها إفحام خصمه متى: مثلا عندما سأله عن الواو، والأحوال التي ترد فيها في اللغة العربية، وحينما سأله عن جملة "زيد أفضل إخوته" أو "زيد أفضل الإخوة" أيهما أصح؟ وهذه الأمثلة كان المقصود منها إفحام الخصم، وإظهار عدم معرفته باللغة العربية. ولذلك فهي لا تسعفنا في الموضوع الذي نحن بصدده، موضوع التعارض الذي أقامه السيرافي ما بين المنطق اليوناني والنحو العربي. سيكون علينا إذن أن نتولى الأمر بأنفسنا.

لنفرض أن هناك تعارضا ما بين المنطق اليوناني والنحو العربي، أو أن أحدهما لا يحتاج للآخر، فما هي أهمية هذا بالنسبة لموضوعنا؟ أهميته بالنسبة لي كباحث إيبستيمولوجي، في الثقافة العربية، أهمية كبرى! ذلك لأنه إذا انطلقنا من فرضية أن النحو العربي هو، بشكل من الأشكال، منطق اللغة العربية، فهذا سيفسر لنا، ولو بكيفية جزئية، كثيرا من الخلافات الفلسفية والميتافيزيقية والكلامية التي كان مصدرها توافد أفكار ومنظومات فكرية أجنبية إلى اللغة العربية. فإذا اعتبرنا أن الفكر العربي هو عبارة عن بنية، واعتبرنا الفكر اليوناني أو الفكر الفارسي أو أي فكر أجنبي عبارة عن بنية أخرى مخالفة، واعتبرنا كذلك كون الفكر العربي محكوما بمنطق لغته، فسيكون رفض الثقافة العربية لبعض الأفكار الوافدة راجعا في جزء منه على الأقل، إلى تحكم النحو، أي إلى منطق اللغة. وهذا يلقي أضواء كثيرة على بعض الخصومات الكلامية. فمثلا عندما نقرأ النصوص القديمة في علم الكلام نلاحظ فعلا هذا التعارض: الأفكار والمفاهيم ترفض من طرف المتكلمين المسلمين لماذا؟ لأن اللغة العربية تقول شيئا آخر، لأن هذا المفهوم في اللغة العربية له مدلول آخر. إذن هنا يتحكم النحو العربي في الذهنية العربية، لا بوصفه قواعد نحو بل بوصفه بنية، بمعنى أن النحو العربي من هذه الناحية يرتفع من مستوى قواعد للغة إلى مستوى قانون للفكر.

إذا أخذنا بهذه الفكرة وبهذا التعارض، أمكننا الذهاب إلى أبعد. فإذا افترضنا (وهذا شيء يقول به كثير من الباحثين المعاصرين) أن أرسطو أخذ منطقه أصلا من اللغة اليونانية، وافترضنا أيضا أن النحو العربي منطق أخذ من اللغة العربية، إذا افترضنا هذا وذلك ونقلنا هذين الافتراضين من المستوى اللغوي إلى

المستوى الميتافيزيقي، سيحصل لدينا ما يلي: الخلفية الميتافيزيقية للنحو اليوناني ستكون شيئا، والخلفية الميتافيزيقية للنحو العربي ستكون شيئا آخر.

فإذا نظرنا إلى القضية من هذا المنظور، يمكن أن نخرج بجملة من النتائج: مثلا نلاحظ أن اللغة اليونانية واللغات الآرية أو الهندو/أوروبية بالخصوص، تنطلق دائما من المبتدأ، من الاسم! بعد ذلك تأتي المحمولات. هذا يعني أن هناك شيئا نفترضه موجودا هو المنطلق، ثم نحكم عليه جملة أحكام، في الزمان، في المكان، في حال معين، في كيف معين... إذن هناك دائما افتراض لشيء موجود قبل الحوادث أي قبل التغير. فعلا، في الفكر اليوناني نجد هذا الشيء عندهم هو الموجود الأول. ففي الفلسفة اليونانية كما في الميثولوجيا اليونانية، نجد الانطلاق دائما من شيء موجود، من "الموجود" L'être. في الميثولوجيا- اليونانية في أول الأمر كان الكاوس Chaos العماء المظلم الذي سيتبعض ويتجزأ ويتمفصل فيما بعد ليصير أرضا وسماء وبحرا الخ. وعندما انتقل هذا التصور من الميثوس Mytos إلى اللوغوس Logos (من عالم الأسطورة إلى عالم العقل) سيصبح "الواحد" عند بارميندس أو "الهيولي الأولى" عند أفلاطون أو المادة الأولى أو "الإيبيرون" قبلهما... هو الموجود الأول. هناك دائما شيء أساسي معطى موجود وعليه تحمل الموجودات الأخرى، حتى الآلهة في الميثولوجيا اليونانية هي آخر ما يصنع أو آخر ما يوجد، توجد الأرض والسماء والكواكب وبعد ذلك تخلق الآلهة التي لها طبيعة بشرية، وليست لها الأولوية الأنطولوجية، كـ "الكائن"، أي ما يقابل الاسم في الجملة اليونانية.

أما بالنسبة للجملة العربية فهي تبتدئ دائما بالفعل، والباقي ليس أحكاما على الفعل وإنما هو بيان للفعل، بيان لمن وقع عليه، لمن قام به، للكيفية التي قام به... وإذن فالمعطى الأول هنا هو الفعل، والباقي هو امتدادات أو تعديات لهذا الفعل. من هنا يمكن أن نربط الجملة العربية التي تبتدئ بالفعل بأول جملة في الديانات السماوية. ففي التوراة : "في البدء خلق الله السموات والأرض". والخلق **كلمة** الله: إذا أراد شيئا يقول له **كن** فيكون. و"كن" فعل، أي في البدء كان هناك فعل الله. من هنا أولوية الخلق كمعطى أول في الفكر اللاهوتي، بل في الديانات السامية كلها، المعطى الأول هو الفعل، الخلق، أي في البدء كانت كلمة "كن"، كان "الأمر الإلهي". "يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي": **أَمَرها** أن تكون فكانت. **الأمر** أي الفعل هو الشيء الأول. واضح إذن أن هناك تعارضا على الصعيدين الميتافيزيقي واللغوي بين اللغتين اليونانية والعربية، وبالتالي بين منطق هذه اللغة ومنطق تلك، بين الخلفيات الميتافيزيقية لهذه اللغة والخلفيات الميتافيزيقية لتلك.

قد تقول: وما فائدة هذا كله؟ وأجيب: فائدته هو أننا يمكن أن نفهم على ضوئه —على ضوء هذا التصور— كثيرا من الخلافات التي شهدها الفكر العربي في علم الكلام وفي الفلسفة وحتى في ميادين أخرى. فابن تيمية مثلا يرفض تماما "الإيبستيمي" اليوناني (أي ما هو بمثابة البساط المعرفي للعقل اليوناني)، وكان واعيا تمام الوعي بأن اللغة العربية، وثقافتها وميتافيزيقاها شيء، والباقي شيء آخر. وابن رشد نفسه وعى هذا عندما نادى بالفصل ما بين الدين والفلسفة، وبالتالي ما بين بناء معين يخضع لقوانين معينة وبين

بناء آخر. فابن رشد يؤاخذ على المشرقيين كونهم أدمجوا أو أرادوا أن يدمجوا الفلسفة بالدين، وهما عنده بناءان مختلفان متمايزان. هو يرى أن القرآن، والشرع، يجب أن يفسر داخل دائرته، بأساليب اللغة العربية المعروفة، ولا يجب أن ننقل إليه شيئا آخر من الخارج، لأنه إذا نقلنا إليه أفكارا أخرى أو تأويلات أخرى فإننا سنصطدم بعقبات. من هنا كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وهو محاولة استخراج منطق النص الديني العربي من هذا النص نفسه. هو يرد فيه على الأشاعرة، ويقول لهم إن الأسلوب الذي أتبعتموه في تبرير العقائد الإسلامية أسلوب فاسد لأنكم تبنيتم منطقا آخر ومفاهيم أخرى، غير المنطق العربي والمفاهيم الإسلامية. هو يقترح منهجا خاصا مستنبطا من اللغة نفسها، من الآيات نفسها، حتى يبقى البناء الديني الفكري منسجما مع نفسه.

طبعا، عندما يتحدث ابن رشد عن أرسطو والفلسفة اليونانية فهو يقطع الصلة تماما مع العالم العربي الفكري والديني، بل يقرأ أرسطو داخل الفكر اليوناني، يقرأ أرسطو بأرسطو نفسه. إذن هناك مفكرون عرب أصلا، مثل ابن رشد وابن تيمية، كانوا واعين تمام الوعي لهذا الاختلاف في البنية الفكرية وبالتالي في البنية اللغوية، بين الثقافتين. المهم بالنسبة إلينا هو أن نحاول الاستعانة بمثل هذه التحليلات وبمثل هذه الرؤية على فهم جوانب كثيرة من تراثنا.

4- اللغة العربية تفرض عليك أن تفهم قبل أن تقرأ.

س- هذا الكلام يقودنا إلى سؤال آخر: إذا كانت الجملة في اللغة العربية تختلف عنها في اللغة اليونانية من حيث الرتبة والعامل وما يترتب عن هذا الاختلاف من الناحية الفكرية الميتافيزيقية فهل

توضح لنا كيف أن العربية تحمل معها منطقها الخاص الذي يتجسد في النحو؟

ج- هذا شيء معروف. يقال دائما إن اللغة العربية هي اللغة التي تفرض عليك أن تفكر قبل أن تقرأ. إذا كان لديك نص غير مشكول (وقديما كان غير منقوط)، فقبل أن تقرأ يجب أن تفكر، أي قبل أن تقرأ قراءة سليمة يجب أن تفهم فهما سليما. وهذا بخلاف اللغات الأخرى التي يمكن أن تقرأ فيها قراءة سليمة دون أن تفهم. وهكذا فبينما نجد القراءة هي وسيلة للفهم في اللغات الأجنبية، نجد، بالنسبة للغة العربية، أن الفهم هو وسيلة للقراءة السليمة. يجب أن تعرف الفاعل والمفعول به، والمبتدأ والخبر، والحال والتمييز، لكي تستطيع أن تتكلم كلاما صحيحا من الوجهة النحوية، إذن يجب أن تفهم قبل أن تتكلم، أن تمارس المنطق قبل أن تمارس اللغة! وهذا شيء بطبيعة الحال يقتضي منا أن نعترف بأن النحو العربي لا يعلمنا كيف نتكلم فحسب، بل يعلمنا أيضا كيف نفكر، هذا على مستوى القواعد.

لنأخذ مثالا آخر على مستوى الأوزان. لقد حصر اللغويون والنحاة الذين مارسوا ما يسمى بعلم الصرف اللغة العربية في أوزان معينة، أوزان الفعل، أوزان الاسم؛ ولكل وزن معنى خاص. فمثلا صيغة فاعل تدلك على من قام بالفعل. لنفرض أن كلمة "لزص" — التي لا نعرف معناها- وهي كلمة لا تستسيغها الأذن العربية، ويمكن قراءتها بصيغة الفعل (على وزن ضرب مثلا)، فإننا نستطيع أن نصوغ منها اسم الفاعل هكذا "لازص". فإذا سمعنا هذه الصيغة فهمنا منها جزءا من المعنى، وهو أن شخصا قام بعمل. نحن نعرف هذا قبل أن نعرف معنى الفعل. وإذا صغنا تلك الكلمة بصيغة

المفعول فسنعرف كذلك أن الأمر يتعلق برجل أو شيء وقع عليه ذلك الفعل الذي لا نعرف معناه. وإذا سمعنا كلمة "لزّاص" فهمنا أنه كثير "اللزص". فكيف نتحدث عن كثرة أو قلة "اللزص" وهو في حكم المعدوم عندنا، لأننا لا نعرف له معنى.

نعم يمكن أن يقال إن في جميع اللغات صيغ تفيد معان معينة. هذا صحيح، ولكن ما تختص به اللغة العربية هو أن جميع كلماتها قد أدرجت في صيغ. وقد ترسخت هذه الآلية حتى صار من الممكن أن تصوغ مشتقات تقبلها اللغة ولو أنها غير ذات أصل فيها. قد يقال إن هذه ميزة، وأنها دليل على خصوبة اللغة العربية. ليكن ذلك، وفي هذا الكلام شيء من الصحة بدون شك، ولكن لسنا هنا بصدد إصدار أحكام قيمة، نحن نريد أن نفهم واقعا لغويا كما هو، لا غير، واقعا رسخ في الذهنية العربية قوالب معينة: قوالب المفعولية، قوالب الفاعلية، قوالب الظرفية الخ. فحين نسمع لفظا له صيغة خاصة، نفهم أنه يتعلق الأمر بزمان أو مكان، أو بالحال، أو بالتمييز الخ. هناك أوزان، كأسماء تدل على معنى. هناك أيضا في ميدان الأفعال أوزان تدلك عن معنى الفعل دون أن يكون لك سابق معرفة بمعنى المادة اللغوية. فمثلا "افتعل" فيها معنى الاصطناع والكذب، "تفاعل" فيها معنى التداخل والمشاركة الخ. دائما هناك صيغة في الفعل تدل على شيء من المعنى، هذا المعنى أو هذا الجزء من المعنى الذي تدل عليه هذه الصيغ والأوزان في الأفعال أو الأسماء لا يتعلق بالمادة اللغوية، ليس مصدره المادة اللغوية، لأننا نفترض أنك تجهل معنى "ضرب" ولكنك تعرف شيئا من معنى "ضارب" و"مضروب" الخ، فمن أين جاء هذا المعنى؟

ما دمنا لا نعرف المعنى الأصلي للمادة، فلمن ننسب هذا الجزء من المعنى الذي تعطينا إياه الصيغ والأوزان النحوية الصرفية؟ هل ننسبه إلى المادة اللغوية؟ هل ننسبه للواقع؟ هل يعكس واقعا معينا؟ لا، لم يأت من الواقع، لم يأت من الحس، لم يأت من المادة اللغوية، إذن هو قالب فكري، هو منطق. ومن يعرف تصور "كانط" للمقولات قد يفهم معنى القوالب التي من هذا النوع، لأن معنى الفاعلية والمفعولية لا وجود له في الواقع، إنما نفهمه نحن من هذه الصيغ. فإذا كانت أوزان اللغة العربية النحوية والصرفية، لها معنى منطقي، لا يمكن للقارئ العربي أن يفهم من صيغة الفاعل شيئا آخر إلا أنه فاعل، فالنحو يحمل معه منطقه، نوعا من المنطق الخاص به. وهذا هو ما نريد بيانه وتأكيده.

جريدة المحرر المغربية – 24 مايو 1981

4- ... ولأن العقلانية ضرورية !

أجري هذا الحوار مع الأخ محمد بنيس صاحب مجلة "الثقافة الجديدة" (المغرب)، نشرته في عددها رقم 21 (1981)، وقد قدمت له بالكلمة التالية: "يحمل لنا الدكتور محمد عابد الجابري خطابا متفردا في حقل البحث الفلسفي، وطنيا وعربيا. وهو خطاب يحدد مكانه بالأساس في تاريخ التراث الفلسفي العربي-الإسلامي وقانونه في قراءة نقدية ترى إلى المتن/ المتون الفلسفية العربية- الإسلامية، كنصوص تكتسب خصيصة بنيتها الباطنية من جدلية الفعل والتفاعل مع الموروث الفلسفي والواقع الاجتماعي-التاريخي الذي وجدت فيه، مشرقا ومغربا، منشغلة بتنظيم تراثنا وإعادة ترتيبه ترتيبا عقلانيا، باحثة عن طرائق الاستفادة من عقلانيتنا القديمة، ومن العقلانية الغربية.

ليس هذا اختزالا لخطاب الدكتور محمد عابد الجابري، ولكنه بالأحرى تركيز على اهتمامه الرئيسي الذي يتقدم في تأريخه للفلسفة العربية-الإسلامية مستفيدا من دراساته في الإبيستيمولوجيا المعاصرة. وهذا الحوار انجذاب نحو العقل، لأنه أساس كل تقدم تحرري في

الـوطن العربـي، وعـبره يـدخل السـؤال والجـواب لعبـة الكشف- غير البريء حتما- عن بعـض القضـايا المتعلقـة بالوضع الفلسـفي في الـوطن العربـي، اتجاهـات، وبحثـا وتدريسـا، ونشـرا، يجـدد الرؤيـة في إشـكالية الخطـاب الفلسـفي في علائقـه بالـدين والعلـم، وهـي تسـعى نحـو تنقيب معرفي تاريخي- اجتماعي، لا يخضـع لمهادنـة أو كلل. إن خطاب الـدكتور محمـد عابـد الجـابري يتجـذر باستمرار، يدفعنا إلى تلمس مواقع أقدامنا، واختيـار أفـق مغاير لاستبدادية المغلق، يذهب إلى حيـث تقـرن المعرفـة بالتغير".

1- ضرورة الفلسفة تعني ضرورة العقلانية والروح النقدية.
2- حضـور "الفلسـفة" في العـالم العربـي الـراهن حضـور غـير فلسفي، حضور لاعقلاني .
3- الفلسفة بين العلم والسياسة ...
4- لماذا غاب النقد في الفكر العربي المعاصر...
5- لاعقلانية الوجودية غير... ولاعقلانية التحليل النفسي غير.
6- ممارسة الماركسية كمنهج مطبق لا منهج للتطبيق ...
7- مضمرات إيديولوجية غربية ... وفهم تراثي للتراث!
8- إعادة إنتاج اللاعقلانية...

9- الترجمة التي لا يقوم بها مختصون تتحول إلى كارثة.
10- كما تسافر الفكرة الطيبة تفعل الفكرة المعاكسة...
11- بممارسة العقلانية في تراثنا نرسخ العقلانية في أذهاننا...
12- أهمية الإيبستيمولوجيا في التعامل مع تراثنا ؟
13- النقد المزدوج نعم... ولكن ليس بالضرورة النقد اللاهوتي.
14- تجديد بنية الفكر من داخل الفكر نفسه
15- المغرب والمشرق والقطيعة ...
16- أهمية اللسانيات المعاصرة ، وضرورة الاهتمام باللغة!
17- البنية الثقافية وليس الإيديولوجيا.. كمصدر للخلاف ...

1- ضرورة الفلسفة تعني ضرورة العقلانية والروح النقدية

الثقافة الجديدة: ثمة سؤال يهمل عادة خلال السجال بين المدافعين عن الفلسفة والمهاجمين لها، وإن كان يظل ثاويا فيما وراء حديثهم وهو: ما ضرورة الفلسفة؟ ألا يمكن أن نبدأ من هنا فنتساءل: هل هناك فعلا ضرورة ما للفلسفة في العالم العربي، أم أنها مجرد شيء زائد لا فائدة من ورائه؟

محمد عابد الجابري: الواقع أن حضور الفلسفة في تاريخ الفكر البشري منذ أن أخذ هذا الفكر يتحرر، ولو نسبيا، من هيمنة الميثولوجيا، يؤكد على أن هناك فعلا، من الناحية التاريخية، ما

يبرر القول بضرورة الفلسفة: لقد فرضت الشروط الاجتماعية- التاريخية اليونانية نوعا من التفكير سمي فلسفة، وانتقل هذا النوع من التفكير إلى العرب فكان جزءا من الفكر العربي الإسلامي بفعل حاجة اجتماعية فرضته، هي نفسها الحاجة التي فرضته في العصور الأوروبية الحديثة.

لكننا، إذ نطرح قضية ضرورة الفلسفة فان من الأفضل، في نظري أن نطرحها في إطار تجربة حضارية خاصة أو تجربة اجتماعية خاصة. بعبارة أخرى، لا أفضل الحديث عن ضرورة الفلسفة هكذا بإطلاق، ولكن أفضل أن نقيد الحديث عنها بالوضع العربي الراهن، فإذا طرحنا القضية على أساس: ما هي الظروف وما هي المعطيات التي تجعل الفلسفة ضرورية في الفكر العربي المعاصر أو في الوضع العربي المعاصر، اكتسى الطرح قدرا أكبر من الوضوح، وصار ممكنا تحديد شروط هذه الضرورة بكيفية أكثر دقة.

إذن، ما هي الظروف والعوامل التي تجعل الفلسفة ضرورية في المرحلة العربية الراهنة؟ هذا السؤال يدفعنا بطبيعة الحال، إلى سؤال عام آخر هو: ما هي السمة الرئيسية للمرحلة العربية الراهنة، أي المرحلة التي تبدأ مع بدايات القرن الماضي (التاسع عشر) ، وتسمى باليقظة العربية أو النهضة العربية.

إن هذه المرحلة لا تزال موسومة بسمة النهضة، بمعنى أن الوعي العربي لا يزال وعيا نهضويا! والوعي النهضوي هو، بشكل ما، وعي حالم. من هنا فان مهمة الفلسفة وضرورتها في الوضع العربي الراهن هي أن تحاول جعل هذا الحلم بالنهضة مطابقا بقدر الإمكان. وأن يكون الحلم مطابقا معناه، في تقديري، هو أن يطرح

هذا الحلم في حدود الإمكان، الإمكان التاريخي، بل والإمكان المنطقي أساسا.

إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكرا يتحدث عن الممكن في إطار شروط تحقيقه. إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفيا أو ليبراليا أو حتى ماركسيا) يفتقد ما يكفي من العقلانية، مما يعني أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة.

هكذا، إذن، فبإعطائنا للفلسفة هذا المعنى الواضح (التفكير العقلاني أو الفلسفة التي تصدر عن عقلانية واعية بذاتها) نخرج من إطار كل الفلسفات اللاعقلانية؟ ونكون أيضا واضحين مع أنفسنا. وحتى إذا غضضنا الطرف عن الإطار النهضوي للفكر العربي، وتجاوزناه إلى طرح مشكل النهضة على أساس مشكل التخلف ومشكل التنمية، حتى إذا حققنا هذا التجاوز الذي لم يتحقق بعد، لأننا ما زلنا نعود إلى النهضة وضرورة النهضة، سنرى أن التنمية والخروج من التخلف يتطلب، طبعا، عقلانية على مستوى التحليل الاقتصادي، ومستوى التخطيط الاقتصادي، وكذلك على مستوى التفكير، على مستوى الثقافة. إذن، للفلسفة نصيب في مجال محاربة التخلف، حتى في إطاره الضيق الخاص.

إن التخلف الذي نعاني منه فكريا هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، بالنظرة اللاسببية؟ لذلك فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر.

وهنا أيضا لا بد من إضافة، حتى نكون واضحين مع أنفسنا: عندما نقول بضرورة الفلسفة، أي ضرورة العقلانية، يجب أن نعطي لهذه الضرورة معناها الواضح، فضرورة العقلانية في تقديري بالنسبة للوضع العربي الراهن تتجلى وتتمثل خاصة في الروح النقدية. فالمسألة لا تتعلق باستيراد عقلانية ما أو بتبني عقلانية ما، بقدر ما يتعلق الأمر بنقد الفكر العربي، نقد العقل العربي، بنشر الروح النقدية، روح المراجعة المستمرة للفكر. لقد تحدث الخطاب النهضوي العربي- منذ بدء ما يسمى باليقظة العربية الحديثة- عن كل شيء، عن السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والمستقبل، ولكنه لم يتحدث عن العقل العربي؟ أي أن العقل العربي الذي تحدث عن النهضة لم يمارس ما يكفي من النقد على نفسه، لقد مارس سلاح النقد في ميادين مختلفة، لكنه لم يمارس نقد سلاح الفكر؛ وهذا ما يجعلنا نلاحظ بكل سهولة أن العقل العربي والفكر العربي على العموم، في بنيته وتصوراته ومفاهيمه وطريقة عمله، ما زال امتدادا لعقل ما قبل النهضة. نحن، في الغالب، نفكر في النهضة بعقل ما قبل النهضة، ولم نتحرر بعد من بنية الفكر العربي لما نسميه بعهد الانحطاط.

2- حضور "الفلسفة" في العالم العربي الراهن حضور غير عقلاني

__الثقافة الجديدة__: في هذا السياق، هل يمكن اعتبار الهجوم على الفلسفة في الوضع الراهن مشابها للهجوم عليها بالعالم العربي في العصر الوسيط؟ أم هو امتداد لوضع الفلسفة الحالي في أوروبا وفرنسا على الخصوص؟

محمد عابد الجابري: الحقيقة أن الجانبين حاضران معا في هذا الهجوم؛ والاشكالية هنا، أيضا، هي إشكالية الأصالة والمعاصرة : من مجال "الأصالة" نأخذ الهجوم على الفلسفة في الماضي، ومن ميدان "المعاصرة" نأخذ الهجوم على الفلسفة في الحاضر؟ وطبعا هناك ما يبرر هذا الهجوم: فمعاداة الفلسفة من طرف جانب كبير من الفكر العربي المعاصر راجع، بطبيعة الحال، إلى حضور الإرث الوسطوي بكل ثقله في هذا الفكر. وهذا طبيعي، لأن هذا الأخير يرتكس من حين لآخر ويرى في الفلسفة خطرا بالنسبة له؟ إلا أن ردود فعله هذه ليست هي نفس ردود الفعل التي كانت في الماضي: فالنقاش المطروح الآن لا يتعلق بالماورائيات، لا يتعلق بوجود الله وصفاته وقدم العالم، ولكنه يتعلق بأمور أخري لربما هي أكثر دنيوية، ولكنها في نفس الوقت مرتبطة فكريا بمسلمات وثوابت قد لا يستسيغها الفكر التقليدي الوسطوي الذي لا يزال مهيمنا وحاضرا بشكل مكثف في الوطن العربي بجميع جهاته.

أما بالنسبة للجانب الثاني فإن الهجوم على الفلسفة في الغرب، وفي فرنسا راهنا، يعكس لحظة من لحظات التغير في المجتمع وفي الفكر الأوروبي. ونحن في العالم العربي كمجتمعات تابعة، تابعون حتى في الردات الرجعية التي تعاني منها البلدان المتقدمة، فتنعكس علينا هذه الردات... باختصار، إن المجتمع التابع اقتصاديا وسياسيا تابع أيضا فلسفيا وثقافيا.

ومع ذلك فانه لا ينبغي أن نعطي لهذا الهجوم على الفلسفة أكثر مما يستحق لأنه لو كان الحضور الفلسفي متين الجذور في

البلدان العربية، بمعنى أنه لو كان يقوم بوظيفته كضرورة عقلانية، كضرورة لعقلنة الفكر وعقلنة المجتمع، لما نال منه لا الهجوم الذي يستمد منطلقاته وأسسه من الفكر التقليدي في الماضي، ولا من ذلك الذي يستمد أسسه ومنطلقاته من الردات الرجعية في الفكر الفلسفي الغربي. إن المشكل ليس في الهجوم الذي تتعرض له الفلسفة، فالفلسفة معرضة دائما للهجوم، ومن طبيعتها أنها هي نفسها تهاجِم أو تهاجَم أو تدخل في صراع، ولكن المشكل هو أن الحضور الفلسفي في العالم العربي هو حضور غير فلسفي، أي أنه حضور لاعقلاني؟ طبعا هذا تناقض: أن تكون التيارات والأفكار الفلسفية الرائجة في الوطن العربي كلها تطغى فيها اللاعقلانية في التفكير! ولعله لهذا السبب بالذات يسهل على اللاعقلانية القديمة أن تدخل في حوار مع هذا الفكر الفلسفي اللاعقلاني وتتغلب عليه لأنها أمتن منه في هذا القطاع، القطاع اللاعقلاني.

أنا شخصيا لا أنزعج من هذه الهجمات التي تتعرض لها الفلسفة، وإنما، على العكس من ذلك، أعتقد أنها ستكون حافزا للفلسفة على أن تعيد تأسيس نفسها وتأسيس ذاتها في العالم العربي وفي الفكر العربي المعاصر على أسس جديدة؟ فلأن تهاجم الفلسفة أحسن من أن تكون هي نفسها تقوم بوظيفة الخصم؟ لأن تهاجم الفلسفة من طرف الاتجاهات اللاعقلانية أفضل من أن تقوم هي نفسها بوظيفة لاعقلانية فتتبنى الأسس اللاعقلانية في المجتمع.

نحن نتحدث، بطبيعة الحال، على مستوى فكري مجرد، أو في مستوى العلاقة ما بين الأفكار والتيارات، ومع ذلك فلا بد من القول إن للمسالة ارتباطا بالصراع الاجتماعي في المجتمع العربي من

المحيط إلى الخليج: فهو يعيش فترة تحول على صعيد الاقتصاد، والاجتماع، والقوى الاجتماعية المتصارعة؟ وهذا النوع من الصراع لا بد أن يصحبه صراع إيديولوجي، ولا بد لهذا الصراع الإيديولوجي أن يمتد إلى الجانب الفلسفي، هذا شيء طبيعي وواضح.

3- الفلسفة بين العلم والسياسة ...

<u>الثقافة الجديدة</u>: لقد قلتم إن الهجمات على الفلسفة كانت موجودة دائما، وربما كانت هذه الهجمات ضرورة من ضرورات تطورها وتعمقها؟ فإلى أي حد يمكن القول إن ثمة علاقة بين الفلسفة والعلم من خلال قولة باشلار: العلم لا يتقدم إلا من خلال أخطائه؟ وذلك مع ربط السؤال بالوضع الفلسفي العربي.

<u>محمد عابد الجابري</u>: في نظري يجب التمييز ما بين وضعية الفلسفة في المجتمعات العربية القديمة والمعاصرة، وما بين وضعيتها في المجتمعات الغربية القديمة والمعاصرة، أي عند اليونان وأوروبا الحديثة والمعاصرة. إن الفلسفة، في تقديري، عند اليونان وفي أوروبا الحديثة والمعاصرة، مرتبطة فعلا بالعلم، أي أنها كانت تتقدم بتقدم العلم، تستوحي بعض إشكالياتها من العلم، وتطرح هي نفسها بعض الإشكاليات على العلم، وكانت تنوب عن العلم في الانخراط ضمن الصراع الإيديولوجي العام، وتستغله في ذلك. أما في العالم العربي، الإسلامي القديم والمعاصر، فيجب أن نضع السياسة في مكان العلم، أي أن العلاقة هي أساسا ما بين السياسة والفلسفة في الوطن العربي الحديث والمعاصر، وليست ما بين الفلسفة والعلم. إن

الدور الذي لعبه العلم عند اليونان وفي أوروبا الحديثة والمعاصرة في مساءلة الفلسفة وفي مخاصمتها وفي الدفع بها إلى الأمام، وأحيانا في فك بناءاتها، لعبته السياسة في العالم العربي والإسلامي القديم، وكان المشكل هو مشكل العلاقة ما بين الدين والفلسفة، مع توضيح أننا عندما نقول الدين، نقول السياسة، لأن الدين في العالم العربي والإسلامي ملابس للسياسة، وليس هناك فارق فاصل بين الاثنين، فممارسة السياسة في الفلسفة كانت تتم بواسطة الدين في أحيان كثيرة؟ وفي الوقت الحاضر نجد السياسة تهاجم الفلسفة وتعرقل تقدمها ولربما كانت هي التي ستدفع بها غدا إلى الإمام.

إذن، فالعلم في الوطن العربي بقي غائبا أو شبه غائب في الماضي كما في الحاضر! نحن الآن لا ننتج علما وإنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحيانا نستهلكه استهلاكا غير سليم: وما دمنا لا ننتج العلم، ولا نعيش إشكالياته، فإننا- بالتالي- لا نعيش الفلسفة في علاقتها مع العلم، وإنما في علاقتها مع السياسة. لهذا لا يمكن، في تقديري، أن نتحدث في الثقافة العربية عن أخطاء الفلسفة بالمقارنة مع أخطاء العلم، لشديد الأسف، بل يجب الحديث عن أخطاء الفلسفة بالارتباط مع أخطاء السياسة؟ وبما أن الأخطاء السياسة كثيرة ومتعددة، فمن الصعب أن تنضج الفلسفة.

4- لماذا غاب النقد في الفكر العربي المعاصر...

<u>الثقافة الجديدة</u>: جعل الفلسفة مرادفة للعقلانية وللروح النقدية، من حيث ضرورتها بالنسبة للمجتمعات العربية الآن، يقودنا إلى طرح السؤال التالي: إذا كانت هذه المجتمعات محتاجة

إلى العقلانية والفكر النقدي، فكيف حصل أن كان جل التيارات الفلسفية المنتشرة في الوطن العربي تيارات لاعقلانية، تمشي في اتجاه معاكس لحاجة المجتمع؟

<u>محمد عابد الجابري</u>: قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من توضيح ما قلناه من قبل بصدد معادلة ضرورة الفلسفة بضرورة العقلانية: عندما أقول إن الفلسفة هنا يجب أن تؤخذ بمعنى العقلانية فأنا لا أقوم باختيار إيديولوجي. بالعكس، فالفلسفة، تاريخيا، تعنى العقلانية، ورسالتها التاريخية تعني الكفاح من أجل العقلانية. نحن نعرف جميعا أن الفلسفة قامت أول ما قامت كبديل عن "الميثوس"، قامت كفلسفة ذات توجه نقدي، من طاليس إلى السفسطائيين... وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة في الفكر العربي القديم، حيث جاءت تتويجا لمرحلة من التطور في المجتمع العربي، جاءت تحمل العقلانية مع الكندي أساسا والفارابي كذلك. ويمكن أن نشير أيضا إلى ديكارت بالنسبة للغرب، وباختصار فإن الفلسفة كانت تبرز في كل بداية انطلاقة، (انطلاقة التقدم، انطلاقة النهضة) كضرورة، أي كعقلانية، كروح جديدة تنتقد وتبني.

أما الفلسفات اللاعقلانية فإنها جاءت، في الغالب، كرد فعل: الجانب اللاعقلاني في فكر أفلاطون أو لدى الفيثاغوريين مثلا، جاءوا كرد فعل على السفسطائيين الذين كان فكرهم ذا طابع تنويري، وعلى ديموقريطس وهيراقليطس. كذلك اللاعقلانية في الفكر العربي القديم، انطلاقا من الموروث السينوي والإشراقي، كانت رد فعل أيضا ضد العقلانية التي وظفت في علم الكلام وفي

الفقه. وفي العصر الحديث أيضا نجد نفس الشيء: برغسون ضد كانط، نيتشه ضد هيغل... الخ. ضرورة الفلسفة في مجتمع ناهض أو يتوق إلى النهضة تساوي تاريخيا ضرورة العقلانية.

من هنا تأتي أهمية السؤال: لماذا كانت المحاولات الفلسفية في الوطن العربي الحديث تنحو كلها منحى لا عقلانيا؟ طبعا هذه مفارقة، مفارقة غريبة: أن نجد الفلسفة في فكر نهضوي، أعني الفكر العربي الحديث من عصر النهضة إلى اليوم، وهي التي يفترض فيها أن تكون رائدة هذا الفكر في اتجاهه العقلاني، أن نجدها، بالعكس، تتمسك بمسبقات لاعقلانية، وأحيانا بالميول وبالتطلعات اللاعقلانية: نشير هنا إلى جوانية عثمان أمين، ورحمانية الأرسوزي، ووجودية بدوي (والوجودية هي أساسا اتجاه لاعقلاني)، بالإضافة إلى اتجاهات أخري؟ وهي كلها محاولات لاعقلانية لإنشاء فلسفة عربية أو فلسفة في إطار الفكر النهضوي العربي. وهي لاعقلانية بشكل صريح، إذ تنتمي -وتؤكد انتماءها وتعلن عنه- إلى الغزالي وبرغسون أساسا، أي إلى القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفلسفي، والقطاع اللاعقلاني في التراث الغربي.

قد يفسر البعض هذه الوضعية بالشروط الاجتماعية التاريخية العامة، بكون المجتمعات العربية لا زالت مجتمعات متخلفة بالقياس للتطور الذي حصل في أوربا، مجتمعات زراعية رعوية؟ ومع ذلك فلا بد من البحث في الفكر نفسه، لأن الشروط الاجتماعية التاريخية، والتي تفسر هذا النوع من الاتجاه اللاعقلاني في الفكر العربي، ما كانت لتفعل فعلها لو لم يكن هذا الفكر نفسه قابلا من داخله لهذا الاتجاه اللاعقلاني ولكان العكس هو الصحيح، أي

لكان هذا الفكر هو العامل والمتطلع إلى تغيير هذه الشروط المادية، لأن الفكر أيضا يجب أن ينظر إليه كقوة فاعلة، أو عليها أن تفعل من أجل تغيير الشروط التاريخية-الاجتماعية مثلما حدث في أوروبا وفي اليونان وعند العرب قديما.

إن هذا يعود، كما سبق أن ذكرت، إلى أن الفكر العربي المعاصر هو فكر نهضوي لم يمارس النقد. نحن نعرف أن النهضة في أوروبا بدأت نهضة فكرية، ولكنها، في نفس الوقت الذي كانت تتناول فيه نقد المجتمع، نقد المؤسسات، كانت أساسا تتناول نقد الفكر، نقد العقل، مع بيكون، وأوهامه الأربعة مثلا، ومع ديكارت وقواعد المنهج، والأمر مستمر إلى كانط وباشلار. فمراجعة الفكر ونقده شيء أساسي وضروري لضمان شروط النجاح لأية نهضة كيفما كانت.

ومن هنا سؤال آخر هو: لماذا غياب النقد في الفكر العربي المعاصر؟ هناك، طبعا، عدة عوامل من جملتها هيمنة التراث على العقل في العالم العربي، وعندما أقول التراث أعني التراث كما انحدر إلينا تاريخيا، أي في شكله المعتم، في شكله المتراجع. هذا التراث الذي لم نقم بعد بإعادة تأسيسه، إعادة قراءته، وإعادة نقده حتى نستطيع أن نؤسسه من جديد، ونؤسس عليه نهضتنا الفكرية.

ومن جملة العوامل أيضا عامل آخر يجب أن نوليه كامل الاهتمام، على الأقل في مجال التفسير، وهو حضور الغير بشكل مكثف في حياتنا الفكرية والسياسية، الغير، أي الغرب. لقد حقق الغرب نهضته بدون منافس، اقتصاديا واجتماعيا وفكريا، وكان الصراع داخليا، بين طبقات، وبين تيارات، وبين مستقبل وماض، وبين حاضر ومستقبل! أما عندنا فالصراع مزدوج: صراع مع

الغـرب، والغـرب بالنسـبة إلينـا قـامع، علـى صـعيد الاجتمـاع والاقتصاد والسياسة والفكر، فكما قمع الغـرب نهضـة محمـد علـي الاقتصادية والفكرية والعسكرية، فإنـه قمـع الطهطـاوي وامتـدادات الطهطاوي، وهذا القمع الذي يمارسه علينا الغرب كمسـتعمر كانـت نتيجتـه بطبيعـة الحـال ولا زالـت، هـي النكـوص إلى الـوراء، وبالتالي، التمسك بالماضي كهوية، كذات، كدفاع عن النفس، وهذا هو السر في حضور التيارات التقليدية وانتعاشها من حين لآخر، بل وفي تجذرها، لأن المسألة طبيعية: هي آلية من آليات الدفاع.

هذا وجه، وهناك وجه آخر للغرب: هو غـرب الأنـوار وغـرب الليبرالية وغرب الماركسية وغرب العقلانية. ولكن إذا وضـعنا غـرب الأنوار في كفة وغرب الاستعمار في كفة، فكفة الاستعمار فيما أعتقـد هي التي سترجح، لأنها هي الرادعة، فكل ما يعطيكه غرب الأنوار والعقلانية هو الآمال والأحلام، أما ما يعطيكه غرب الاستعمار فهـو الفعل القامع سياسيا واقتصاديا! وللقمع هنا نتـائج مزدوجـة، فمـن جهة إيقاف التقدم وجعل حد له، ومن جهة ثانية دفعه إلى الوراء، أي النكوص إلى الوراء تحـت دافـع غريـزة المقاومـة، الشـيء الـذي يبرر، كما ذكرت، حضور التفكير التراثي الرجعي بشكل قوي.

5- لاعقلانية الوجودية غير... ولاعقلانية التحليل النفسي غير.

<u>الثقافة الجديـدة</u>: ثمة ملاحظة بخصوص الوجودية، وهي أنهـــا ربما لعبت دورا ما في إدخال الشعور بضرورة الدفاع عن الحريـــة كشرط أساسي، في مجتمع إقطاعي، وهو دور هامشي، على كل حال، ولكن ربما كان من الضروري تسجيله. كذلك نشـــير إلى

ملاحظة أخرى وتتعلق باللاعقلانية أيضا، وهي لماذا نجد أن التحليل النفسي الفرويدي، وهو في أساسه لاعقلاني، غائب، كنظرية في الوطن العربي؟

<u>محمد عابد الجابري</u>: فيما يخص الوجودية، أعتقد أنه يجب التمييز بين الوجودية في الفلسفة والوجودية في الأدب بالوطن العربي. فالتيارات أو التطلعات أو بعض المعاناة الوجودية في الأدب بالوطن العربي كانت تحاول أن تكرس هذا النوع من الحرية أو الفردية، بينما حصل العكس في الفلسفة، حيث إن صاحب الوجودية، عبد الرحمن بدوي، يميل في كتاباته إلى تكريس فردانية وذاتية مطلقة، ومحاولة تأسيس الوجودية على أساس تحطيم العلم. إذا وجدنا فيلسوفا غربيا ينتقد العلم، فقد يكون لنقده ما يبرره، لأنه يعيش العلم سلبا وإيجابا، أما نحن فلا نعيش العلم. وعندما يأتي د. بدوي ويؤسس وجوديته في "الزمان الوجودي" على نقد العلم فإنه يهاجم الحتمية، وباختصار، يؤسس فلسفته على التيارات اللاعقلانية في فلسفة العلم. لذلك ليس غريبا أن يحاول تأسيس وجوديته على بعض النماذج اللاعقلانية في الإسلام، من خلال ربطها بالإشراقيين وبالمتصوفة. وهكذا، فحتى هذا الجانب الذي تميزت به الوجودية في الغرب، وخاصة مع سارتر في إشادته بالحرية وتمسكه بها وبقضية الالتزام، لا نجده في الوجودية في الفلسفة عند العرب، وإنما نجد بعض أصدائه في الأدب.

بالنسبة للفرويدية وسؤالك: لماذا لا نجدها حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر على الرغم من أنها تنتمي إلى القطاع

اللاعقلاني؟ هنا يجب أن نضع بعض التراتب، بعض الترتيب، داخل اللاعقلانية نفسها: فالفرويدية ليست لاعقلانية بالمعنى المطلق! كلا، فبدون عقلانية لا نستطيع أن نفهم الفرويدية ونكتشف الجوانب اللاعقلانية فيها. أما الفكر اللاعقلاني كفكرنا فهو دون مستوى استيعاب الفرويدية ولا حتى فهمها كنتاج فكري مبني على فروض واستنتاجات. الفرويدية كبناء نظري هي بناء عقلاني متماسك يقوم على فرضيات إذا قبلتها قبلت البناء ككل، وإذا رفضتها رفضت البناء ككل. وبدون عقلانية متينة يمكن انتقاد فرويد أو الكشف الجوانب اللاعقلانية في آرائه. هذا من جهة، رمن جهة أخري الفرويدية هتكت محظورات كرستها التقاليد، وهذا جانب عقلاني فيها أيضا.

6- ممارسة الماركسية كمنهج مطبق لا منهج للتطبيق...

<u>الثقافة الجديدة:</u> لعل مشكل العقلانية واللاعقلانية ليس مطروحا فقط بالنسبة للاتجاهات الفلسفية العربية اللاعقلانية، سواء الآخذة من التراث أو الآخذة من الغرب، وإنما هو مطروح أيضا بالنسبة لبعض الاتجاهات التي تحاول أن تكون عقلانية، وتعتمد على اتجاهات تراثية أو غربية، لا يمكن إنكار عقلانيتها. ونذكر الماركسية على سبيل المثال، فالاجتهادات العربية الماركسية، في المجال الفلسفي، لم تتعد بعد نطاق التطبيق على التراث الفلسفي القديم. المشكل هنا، إذا أخذنا مسألة التراث هذه هو أن تعامل الماركسيين مع التراث لا يزال غير عقلاني في معظمه، أساسا، لأن محاولتهم لا تسعى إلى فهم ودراسة واقع

التراث كما هو، بقدر ما تحاول إدخاله ضمن مقولات ومفاهيم جامدة، أو، حسبما عبرتم أنتم أنفسكم، "لا تحاول أن تطبق منهجا وإنما تأتي بمنهج مطبق"! فكيف يمكن أن نفسر هذا النوع من اللاعقلانية أو الصوفية الجديدة إن صح التعبير؟

محمد عابد الجابري: نحن متفقون على أننا نتحدث، في الغالب، عن الفلسفة الرسمية أو شبه الرسمية، أي الفلسفة التي تدرس في الجامعات كمادة يعاد إنتاجها. والماركسية ليست فلسفة بهذا المعنى. فهي كتيار أو فكر أو نظرية لا تدرس في الجامعات بالوطن العربي، قد تدرج نتف منها في تاريخ الفلسفة بشكل انتقائي، ناقص. كذلك لا زالت الماركسية في الوطن العربي لم تشكل بعد تيارا فلسفيا، وليس لدينا فلاسفة ماركسيون، وأنا لا أريد أن أقيم تعادلا بين الفلسفة والماركسية، قد يكون الإنسان فيلسوفا دون أن يكون ماركسيا وقد يكون ماركسيا دون أن يكون فيلسوفا.

نعم، يمكن أن نتحدث عن حضور الماركسية في الفكر العربي، لا كفلسفة، ولكن كنظرية، كإيديولوجيا، سواء على مستوى تفسير المجتمع والتاريخ أو على مستوى إعادة كتابة تاريخ الفكر؟ وفي هذا الإطار سنجد أن الماركسية في الوطن العربي هي، كما عبرت سابقا، محاولة لتطبيق منهج مطبق، ولا تؤخذ كمنهجٍ للتطبيق! أي أن هناك قوالب معروفة مبررة تاريخيا ونظريا، يُفَصّل الواقع العربي بشكل أو بآخر كي يتقولب فيها. وهذا النوع من الممارسة للماركسية هو النوع السائد (سواء في الاقتصاد أو في التاريخ أو في المجتمع)، في حين أن حقيقة الماركسية في نظري، أعني روح الماركسية، هي

كونها أداة للعمل، مرشدا للعمل. يجب أن نسترشد بالنظرية العامة، بالمنهج، ولكن في نفس الوقت ينبغي ألا نغير الواقع في أذهاننا حتى ينطبق مع القوالب التي حفظناها حفظا "مسيديا". منهج للعمل : معناه ممارسة للعمل، لا فرق في نظري بين العالم الذي يمارس التجربة في مخبره بأدواته، ويغير من مفاهيمه، يراجع نفسه ويقترح فرضية ويعيد النظر فيها ويجربها الخ، وبين المحلل الماركسي الذي يتعامل مع واقع معين، إذ يجب عليه بدوره أن يحترم هذا الواقع، لا كما تقدمه له الإيديولوجيا التي يعتنقها كلا؛ بل كمعطيات. عليه أن يحترم وجوده الأنطولوجي على الأقل. وإذا اقتضى الحال ذلك، يجب أن يغير من قوالبه هو إذا كان الواقع يفرض مثل هذا التغيير. إن ماركس نفسه لم يتردد في القول بمقولة النمط الآسيوي للإنتاج، عندما وجد أن النمط الأوروبي ليس هو النمط العالمي الشامل، وكذلك فعل ماوتسي ترنغ.

يجوز أن نعتبر مثل هذه الممارسة التي تأخذ الماركسية كقوالب جاهزة بأنها تنتمي إلى اللاعقلانية، ولكن لا أريد الذهاب إلى هذا الحد، بل أعتقد فقط أن المسألة مسألة وقت، مسألة بيداغوجية. طبعا، ممارسة الماركسية على شكلها الحالي بالوطن العربي (منهج مطبق لا منهج للتطبيق) تدل على غياب الروح النقدية، وبالتالي غياب العنصر الأساسي في كل عقلانية! ولكني، مع ذلك، لا أريد أن أسم هذه الظاهرة بسمة اللاعقلانية أو سمة الصوفية! قد يكون هناك إخلاص صوفي للنظرية، وهذا يرجع في نظري إلى عدة عوامل، على رأسها أن أغلب المارسين لهذا النوع من المنهج المطبق هم شيوعيون قبل أن يكونوا ماركسيين، أي أنهم مناضلون ملتزمون

حزبيا وسياسيا؛ وربما يسبق لديهم التكوين النظري الأيديولوجي على الممارسة العملية، الممارسة السياسية والممارسة الاجتماعية للماركسية، ومن هنا جاءت هذه الصوفية وهذا النوع من التمسك بالقوالب الجاهزة واعتبارها مطلقات. ولكن يبدو أن الوضع بدأ يتغير، فقد بدأت تظهر الآن في الوطن العربي بعض الممارسات النظرية للماركسية، ربما ستتحرر من التمسك بالقوالب الجاهزة.

وإضافة إلى غياب الروح النقدية تلك يمكن، طبعا، تفسير المسألة من جوانب أخرى، ولكن المهم في اعتقادي هو أن المسألة ليست مسألة صميمية في الفكر العربي، ولكنها مرحلة، مرحلة فقط، مرتبطة بالمرحلة الستالينية كإيديولوجيا مهيمنة.

7- مضمراته إيديولوجية غربية... وفهم تراثي للتراث.

__الثقافة الجديدة__: ألا تعتقدون أن مسألة المنهج المطبق لا تنطبق فقط على الماركسية، ولكنها تشمل كل التيارات التي عرفها العالم العربي، بدءا من الديكارتية وانتهاء بالبنيوية؟ ومن ثم، هل هذه سمة من سمات الوعي العربي الذي لم يتعامل مع الغرب تعاملا نقديا (بفعل خضوعه له)؟

__محمد عابد الجابري__: فعلا، يطغى على تعاملنا مع الفكر الغربي هذا النوع من ممارسة المنهج المطبق بهذا الشكل، ولكن المسألة تبدو مستفزة بالنسبة للماركسية، باعتبار أن الماركسية هي ضد المنهج المطبق أساسا، هي ثورة على المنهج المطبق، وهي أساسا نزعة نقدية. هنا تبدو ضخامة الظاهرة.

عندما نأخذ فكر ديكارت وانتقاله إلى العالم العربي سنجد أنه لم ينتقل كتيار، وإذا بحثنا عن أصدائه فسنجد شيئا منها عند طه حسين في نقد الشعر الجاهلي بشكل غامض، وشيئا عند عثمان أمين الذي روج للديكارتية كي يربط بين ديكارت والغزالي وبرغسون! فالحضور الغربي في فكرنا العربي المعاصر لا زال خافتا جدا كإنتاج أو كتطبيق، لا أتحدث عن الفينومينولوجيا بشكل صحيح! ولا عن الهيغلية كفلسفة للتاريخ! كل ما هناك محاولات لتطبيق الماركسية بشكل المنهج المطبق كما ذكرنا. هذا ما يبرر التركيز على الماركسية في هذا المجال.

إننا عندما نستورد بضاعة مادية فنحن نستوردها بطابعها المصنعي الأوروبي (ألمانية أو فرنسية...)، وكذلك عندما نأخذ الأفكار الغربية أو نقتبسها أو ندرسها، ندرسها في بيئاتها، لا يمكن أن نفصل في الفكر ما بين "الفكر كفكر مجرد"، وبين أرضيته المادية، الاجتماعية الاقتصادية الإيديولوجية، فصلا مطلقا. لذلك عندما نستورد- ونحن نستعمل هنا كلمة استيراد لأننا فعلا نستورد- نستورد الفكر بكل مضمراته الإيديولوجية، وبكل أسسه المادية، وحتى مع بعض تطلعاته. لماذا؟ لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل بلدنا لو أننا ننتج العلم، لو أننا ننتج الفلسفة، لو أننا ننتج الفكر؛ إلا أن المشكل هو أننا نستهلك فقط كما لا زلنا نستهلك كتب التراث، نقرأها كما كتبت، بنفس الفكر، بنفس الروح، بنفس القيم.

إن هاهنا ازدواجية. نحن ما زلنا لم نحقق الانصهار بين الاثنين، لأننا كحاضر لا زلنا غير موجودين، ولأن حاضرنا ما زال

فراغا: ليس حاضرا منتجا، مستقلا، ليس شخصية تبني نفسها بذاتها... طبعا يجب ألا نيأس وألا نقنط، لأن المرحلة مرحلة قرن أو قرنين، وهي ليست شيئا كبيرا بالنسبة لتحقيق نهضة على المستوى الذي نطمح إليه. إن النهضة الأوروبية بدأت من القرن الثالث عشر وانتكست في القرن الرابع عشر إلى القرن الخامس عشر لتستأنف السير في القرن السادس عشر، لقد استغرقت أمدا طويلا. وطبعا لا أريد هنا أن أقول إن جميع الأخطاء أو المراحل التي مرت بها أوروبا يجب أن نمر بها، حتى من حيث المدة والزمان! لا، العصر الحاضر هو عصر حرق المراحل، والعلم يجب أن نأخذه في لحظته الراهنة المتقدمة، لا أن نعود القهقرى.

وكذلك التقنية يجب أن نأخذها في مستواها الراهن وليس كما كانت منذ قرن، ولا أعتقد أن أحدا يمكن أن يقول وهو مخلص، يجب أن نعيش ما عاشه الغرب من قبل. كلا، ومع ذلك يجب أن ننتبه إلى أن هناك ما يعرقل ويجهض إمكانية حرق المراحل في مسيرتنا، هناك القمع الاستعماري، القمع الإمبريالي الذي يعيق هذا النوع من حرق المراحل... يجب ألا ننسى أن حرب السويس وحرب 1967 كان من نتائجهما بعث التيارات اللاعقلانية في الفكر العربي، وفي الوطن العربي، لتؤكد أن ما سبق كله فشل، أي تلك الثورة أو النهضة التي كانت تقودها الناصرية فشلت، إذن فشل العقل. وباختصار، هناك القمع الاستعماري الإمبريالي، وهو يساعد أساسا في ترسيخ وتأكيد وتكريس هذا الفراغ الذي نعانيه في الحاضر.

8- إعادة إنتاج اللاعقلانية!

الثقافة الجديدة: لكن، إذا كانت البنية الفكرية المتخلفة السائدة في الوطن العربي تنشر فكرا لا عقلانيا وتؤثر حتى في الفكر الذي يود أن يكون عقلانيا فتحرفه لكي يأخذ اتجاها غير عقلاني، فكيف يمكن الخروج من هذا الدور؟

محمد عابد الجابري: ما من شك في أن هناك هيمنة قوية للموروث القديم على فكرنا، الشيء الذي جعل أدوات إنتاجنا الفكري تخضع، إن قليلا أو كثيرا، لهذا الموروث القديم بوصفه بنية عامة، سواء أردنا أن نمارس تفكيرا عقلانيا أو لاعقلانيا؟ ولكن ممارسة العقلانية أو التفكير العقلاني تجعل صاحبها يعي أكثر فأكثر هذه الهيمنة ويحاول أن يتحرر منها! هذا شيء طبيعي، ولا أحد منا يستطيع الادعاء بأنه تحرر نهائيا من الموروث القديم بكل سلبياته وبكل إيجابياته إلا إذا تحدثنا عن شخص ولد في الغرب ودرس في أوروبا منذ سن السادسة ويحمل جنسية عربية، وهو شخص لا أعده عربيا. إن مهمتنا كمفكرين، مهمتنا جميعا، هي التحرر من هذه الهيمنة، و هذا هو الذي يبرر ما قلناه من قبل من ضرورة الفلسفة، من ضرورة العقلانية.

والحقيقة أننا نجد هيمنة هذه البنية الفكرية اللاعقلانية قوية في الأوساط المثقفة أكثر منها في الأوساط الشعبية. في الأوساط الشعبية هناك نظرة سحرية للعالم، ولكن الفارق بين لاعقلانية المثقف هنا والمثقف في الغرب ولاعقلانية الرجل الشعبي هنا ونده في الغرب فارق كبير جدا. مثلا أنا أعتقد أن العامل الذي يعمل في

شركة التبغ أو في شركة تركيب السيارات هو أكثر عقلانية من كثير من المفكرين عندنا، لماذا؟ لأن اللاعقلانية نفسها هي إنتاج وإعادة إنتاج؟ وعندما تكون الروح اللاعقلانية مهيمنة على الثقافة يصير التثقف بها أو امتلاكها يعني إعادة إنتاج هذه اللاعقلانية، وبالتالي صبغ الفكر بها بأكثر مما يصبغه المناخ العام.

9- الترجمة التي لا يقوم بها مختصون تتحول إلى كارثة.

<u>الثقافة الجديدة</u>: هل يمكن، في هذا الإطار، أن نأخذ فكرة عن حركة التأليف والترجمة والنشر؟ فنتساءل: هل يمكن أن يوجد، خارج أسوار الجامعة والمدارس، حركة، لا نقول عنها إنها تعوض عن غياب الفلسفة، ولكن، على الأقل، تبشر بنوع من تأسيس تقاليد الخطاب الفلسفي في الوطن العربي؟

<u>محمد عابد الجابري</u>: طبعا هناك عدة مجالات لنشر الفلسفة، منها الأطروحات الفلسفية والفكر الفلسفي بصفة عامة، سواء في الجامعة أو في المدارس، أو فيما ينشر ويترجم! ولكن تعميم التفكير الفلسفي في الأوساط المثقفة العربية بمختلف تخصصاتها شيء آخر. فهذا التعميم لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الكتاب، بواسطة الحديث المذاع، بواسطة الجريدة والمجلة... ومع الأسف فإنه لا يمكن أن يتم إلا بالاستعانة، إلى حد كبير، بالترجمة. وهنا الكارثة الكبرى، فالترجمة في ميدان الفلسفة، بالوطن العربي كارثة، لا أعتقد أن الإنسان يستطيع أن يفهم كتابا مترجما إلى العربية الآن في الموضوعات الفلسفية. أنا شخصيا عندما أقرا كتابا ترجم في هذا

الوقت إلى العربية في موضوع فلسفي لا أفهمه، في حين أن الإنسان يقرأ المترجمات القديمة بكل ارتياح، رغم صعوبة التركيب وتعقيده (في الكتب التي ترجمت عن السريانية أو اليونانية) وأعتقد أن أهم معرقل لنشر الفكر الفلسفي في الوقت الحاضر هو سوء الترجمة، هذه الترجمة التي غالبا ما تكون تجارية، يقوم بها أناس غير مختصين، لا تحترم حتى بنية الجملة العربية. طبعا هناك الترجمات التي قام بها أساتذة مختصون، ومقتدرون، ولكنها قليلة جدا بالنسبة لما ينشر عن فرويد وماركس وهيغل وكانط من أشياء لا تفهم، وإذ أقول لا تفهم فأنا أفكر في هذا الطالب أو هذا المثقف العادي أو هذا المعلم أو الأستاذ أو الأديب، وأفكر حتى في نفسي، فأحيانا لا أفهم؟ هناك من يترجم ترجمة حرفية، ينقل بنية الجملة الأجنبية، فلا يحترم بنية الجملة العربية، فلا نفهم ما يقول، فلا نكتسب معرفة..

إن للغة العربية خصوصيتها، وإذا أردنا أن نجددها فالتجديد يتطلب وقتا وتخطيطا وعملا متواصلا وهذا على النقيض من الترجمات الفلسفية التي تعاني من عدم الجدية في الترجمة، بل وحتى عدم الأمانة. كثيرا ما يدفعني الفضول إلى المقارنة بين كتاب مترجم إلى العربية وبين نصه الفرنسي، فاكتشف، بالإضافة إلى عدم دقة الترجمة، سقوط عبارة، بل سقوط جمل. ليس ثمة أصعب من الترجمة الفلسفية، وهي عملية لا يمكن أن يقوم بها إلا فيلسوف، لأن المؤلف في الفلسفة يحاور فلاسفة آخرين. فعندما أترجم لهيغل فأنا أترجم لشخص يحاور كانط، يحاور أرسطو، يحاور سبينوزا الخ، وما لم نكن ملمين بهذا الجو فلن نستطيع فهم عبارات هيغل

ولا سياقاتها: في من يفكر وهو يتكلم بدون أن ينطق باسمه؟ ويمكن قول نفس الشيء عن كانط وسارتر وبرترند رسل الخ.

لذلك فان المشكل الآن، وخصوصا في السنوات الأخيرة، هو أن الترجمة لا يقوم بها مختصون، وهذا من العوائق الأساسية التي تمنع انتشار الفكر الفلسفي، لأنه ما لم يكن الفكر الفلسفي واضحا، ومندمجا في اللغة، فلا يمكن أن نضمن له الانتشار.

هنا نأتي إلى قضية تدريس الفلسفة لا في المدرسة فقط، بل تعميمها، تعميم الفكر الفلسفي. إن هذا التعميم، في نظري، يجب أن يبدأ بداية ديكارتية، أعني من قاعدة البداهة والوضوح والتبسيط، هذه هي الفلسفة. أما أن نبدأ بالغموض فلست أدري لماذا؟ والواقع أن الذي يمارس الغموض لا يمارسه كغموض فلسفي، كعمق، لا؛ وإنما يمارسه في غالب الأحيان كعدم وعي، كعدم قدرة على استيعاب الموضوع أو عدم فهمه، أحيانا كثيرة.

لقد تألمت مرارا، عندما قادتني الصدفة إلى قراءة نصوص مترجمة فاضطرني سوء الترجمة إلى العودة إلى الأصل... تألمت للقارئ العربي؟ إذ كيف يمكن أن يستفيد من هذه النصوص؟ ويجب أن نفكر في القارئ العربي الذي يجهل اللغات. صحيح أن هناك بعض الازدواجية اللغوية في المغرب العربي. أما في الوطن العربي الآن فهناك السيادة التامة للغة الواحدة، اللغة العربية، وأعني القطاع الأعم من القراء، لا الأساتذة الجامعيين، أعني 99 بالمائة من القراء العرب. وبالتالي فإننا إذا كنا سنعطيهم أشياء لا يفهمونها فسننفرهم من الفلسفة ومن كل شيء في النهاية. فأية عقلانية يمكن أن نؤسسها على خطاب غامض ولا يعي حتى

غموضه؟ لا يعي حتى أخطاءه، بل ولا يعرف الخطأ من الصواب في مضمون ما يترجم.

اعتقد أن هذه العدوى لا بد لها، أيضا، أن تنتقل بكيفية أو أخرى إلى الأوساط التعليمية على مستوى المدرسة أو على مستوى الجامعات، لأن الكتب والمنشورات والمراجع لها دورها في هذا المجال، ومهما بلغ الأستاذ من الوضوح في أداء مهمته، لا بد وأن يصطدم الطالب بهذه المنشورات غير المتقنة، غير الواضحة، والتي لا تؤدي مهمتها. هذه إذن من الكوارث للأسف، وأسميها كارثة لأنه يمكن أن نتصور ونقبل أن تكون هناك موانع وعوائق خارجية للعمل الفلسفي، مثل السلطة السياسية والسلطة التقليدية والفكر الرجعي.. الخ، لكن أن تكون هناك عوائق داخلية من صلب العمل نفسه فهذا شيء مؤسف بالفعل!

10- كما تنتقل الفكرة الطيبة من بلد إلى آخر في العالم العربي تنتقل الفكرة المعاكسة

<u>الثقافة الجديدة</u>: إذن في هذه الحالة يجب أن نفكر، ليس في القارئ العربي وحده، ولكن في الفكر العربي أيضا، باعتبار أنه لا يمكن أن ننتج فكرا فلسفيا في المستقبل ما دمنا لم نفتح هذا الحوار مع الفكر الأوروبي، والحوار لا يمكن أن يتم إلا إذا أنجزت شروط على رأسها توسيع مجالات النشر للخطاب الفلسفي الأوروبي الذي تحول وضعية الترجمة في الوطن العربي دونه. وعلى هذا الأساس يبدو أن المشروع الفلسفي الآن في الوطن العربي، إذا أردنا أن نأخذه بموضوعية وفي واقعه العيني، ما يزال بعيدا عن التصور.

ومن ناحية أخرى: ألا تعتقدون أن هذا التهافت على الترجمة يعكس إلى حد ما، نوعا من الرغبة في التعرف على العقلانية، باعتبار أن الفلسفة، كما لخصتم ذلك في البداية، هي العقل الذي يثور ضد الأسطورة؟

<u>محمد عابد الجابري</u>: يجوز، أنا لا أنفي أن تكون هناك رغبة صادقة عند كثير من دور النشر أو من المترجمين في نشر هذا النوع من العقلنة، ولكن عنصر الارتجال يبقى، مع ذلك، حاضرا بشكل مكثف.

<u>الثقافة الجديدة</u>: ربما المقصود من السؤال هو القارئ، لأنه هو الذي يفرض على دور النشر الاتجاه إلى وجهة دون أخري...

<u>محمد عابد الجابري</u>: الأمران مترابطان في الحقيقة: فالقارئ العربي لا زال لم يمتلك بعد شخصيته بصورة كاملة حتى يفرض على الناشر رغباته. على العكس من ذلك، نجد أن الناشر هو الذي يفرض على القارئ العربي ما ينشر. بل أذهب إلى أبعد من هذا وافتح قوسا حول مسألة الثقافة عموما: إن قضية الثقافة في الوطن العربي معقدة بشكل غريب، وأعتقد أن سر قوة العرب هو في نفس الوقت سر ضعفهم: سر قوة العرب هو أننا أحيانا نشعر بوحدة عربية ثقافية من الخليج إلى المحيط، وأننا أحيانا نعيش هذه الوحدة! ولكن هذه الوحدة التي نعيشها هي أيضا سر الكثير من المصاعب التي نعانيها على صعيد الفكر، لأنه كما تنتقل الفكرة الطيبة من بلد إلى آخر كذلك تنتقل الفكرة المعاكسة من بلد إلى

آخر: فإذا كان المد العقلاني منتشرا في مصر مثلا، انتشر في أجواء كثيرة من الوطن العربي، من خلال المطبوعات، والعكس بالعكس.

في بعض الأحيان أتخيل، على صعيد الفكر المحدود، كفكر رجل في بيت أغلق الأبواب على نفسه، أتخيل بلدا عربيا منغلقا عن البلدان العربية الأخرى يعمل وينتج لنفسه، أتصور مصر مثلا وحدها بدون بلدان عربية أخرى، ولربما يخيل لي أحيانا أنها ستعيش تناقضاتها وحدها، خيرها وشرها وحدها، وستخرج في النهاية بشيء لربما يكون أحسن من هذه الوحدة التي تنشر الألم أكثر مما تنشر السعادة. فالمغرب، مثلا، نهضته ومصائبه معا آتية من الشرق: فاللاعقلانية، مثلا، لم تكن في المغرب، وإنما أتته من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مشرقية خاصة.

11- بممارسة العقلانية في تراثنا نرسخ العقلانية في أذهاننا.

<u>الثقافة الجديدة</u>: يمكن أن نتساءل، من جهة أولى، لماذا لا تصبح ترجمة المؤلفات الفلسفية المهمة من مهام الجامعات العربية؟ ومن جهة ثانية، نلاحظ أن الاهتمام بقراءة التراث قراءة جديدة (عقلانية) يطغى في الجامعات العربية (المغربية مثلا) على عملية الترجمة تلك: فهل لهذه الأخيرة نفس أهمية قراءة التراث قراءة عقلانية، أم أن هذه القراءة العقلانية تأتي في مرحلة أهم من الترجمة، من حيث نشر الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر؟

<u>محمد عابد الجابري</u>: عندما نتساءل: لماذا لا تقوم الجامعات العربية بدورها في إيجاد ترجمات ملائمة صحيحة في المجال

الفلسفي أو في غيره من المجالات، مع توفر إمكانية التخصص في اللغات، فإن سؤالنا هذا يظل مشروعا على صعيد الحلم فقط، الحلم بوحدة عربية وتخطيط عربي. أما الواقع الراهن فلا أظن أنه يساعد على هذا العمل. فأستاذ الفلسفة بمصر ينشر مذكراته، للاستعانة بمردودها على تتميم أجرته، وتدريس الفلسفة في البلدان العربية الأخرى هو إما ضعيف ومحدود أو يكاد يكون غائبا. ونحن في المغرب ما زلنا في البداية.

أما ما يتعلق بالتراث وكيف يدخل كعنصر في نشر العقلانية فيمكن القول: نحن في الوطن العربي محتاجون إلى العقلانية لفهم حاضرنا وبناء مستقبلنا، هذا صحيح! وصحيح أيضا لفهم ماضينا. فالتراث العربي لا زال لم يدرس بعد بشكل عقلاني، أي أنه لا يزال إما عبارة عن نصوص أو عروض تعيد إنتاج هذه النصوص بشكل رديء في الغالب! وعملية النقد المنهجية لهذا التراث، عملية الدخول معه في حوار نقدي، حوار عقلاني، لا زالت لم تتم بعد.

بطبيعة الحال لا يمكن للعرب كأمة لها تاريخها وتراثها، أن يتحرروا من هذا التراث ويرموه في البحر، هذا غير ممكن نهائيا، ولذلك فالمطلوب منا هو استيعاب هذا التراث استيعابا عقلانيا، وهذا الاستيعاب العقلاني يعني أول ما يعني ليس فقط نشر النصوص وتحقيقها وتوفيرها- هذه مرحلة تقنية تتعلق بتحضير المادة لا أتحدث عنها- وإنما يعني أن التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلاني.

ما معنى أن يتم بشكل عقلاني؟ معناه أنه ينبغي لنا أن نسعى، أولا وقبل كل شيء، إلى إضفاء المعقولية على تاريخنا،

السياسي والفكري. إن تصورنا للتاريخ الفكري العربي أو للفكر العربي عبر تطوره هو تصور غير معقلن، لا زلنا لم نعقلن هذا الفكر ونقدمه في تطوره على أساس أنه تاريخ وتطور وصراع! إنه لا زال أكواما من الأفكار والاتجاهات المعزولة: شيعة، خوارج، فلاسفة، متصوفة، شعراء... كل هذا الخليط حاضر أمامنا، ولكن ليس حضورا تاريخيا، كشيء استوعبناه وفهمناه وانتقدناه ودخلنا معه في حوار ورتبناه في تاريخنا. لا زلنا لم نميز في تاريخنا بين السابق واللاحق: من الأسبق في وعينا: النَّظَّام المعتزلي أم ابن رشد؟ الأشعري أم الغزالي؟ أبو ذر الغفاري أم جمال الدين الأفغاني؟ إذن تنظيم التراث في وعينا هو إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، إدخاله في التاريخ حتى ندخل نحن أنفسنا من خلاله في التاريخ. وإننا ما لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة. هكذا كانت بداية النهضة الأوروبية، حيث تم الرجوع إلى الآثار اليونانية القديمة، لا رجوعا تراثيا، وإنما رجوعا انتقاديا، في صورة استيعاب نقدي. وتاريخ أوروبا الفكري هو تاريخ الاستيعاب النقدي لتراثها الروماني- اليوناني. أما نحن فلا! فعندما نعود إلى التراث، ندافع عنه ونتعامل معه كصندوق عجائب، منه نستمد الأصيل، منه نستمد القوة، ليكن ذلك! ولكن يجب أن نكون ذواتا مستقلة. هذا ما أقصده عندما أقول إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين: لحظة الفصل ولحظة الوصل: أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها، ولكن أيضا نعيده كشيء لنا.

لقد استيقظنا في القرن الماضي أو نستيقظ اليوم، ونحن كالطفل الذي استيقظ ذات يوم في الرابعة أو الخامسة من عمره ليجد أباه قد توفي وترك له خزانة من الكتب، شيقة رائعة، وأول شيء يجب على هذا الطفل فعله هو أن يعيد ترتيبها، من أين تبتدئ والى أين تنتهي، لا يكفي أن يحفظ الطفل مضمون هذه الكتب كلها، بل ينبغي أن يرتبها في ذهنه، وإذن فلا بد لترتيب التراث في سياقه التاريخي من عقل. ومن هذه الممارسة سيتكون لدينا عقل خاص، سيتجدد العقل العربي من هذه الممارسة النقدية للتراث العربي، لأنه عندما نقوم بممارسة نقدية للتراث العربي قصد إضفاء المعقولية عليه، قصد ترتيبه في سياقه الزماني المكاني الحضاري، قصد ترتيبه منطقيا، فنحن نقوم، لاشعوريا، بنفس الشيء لبنيتنا الذهنية. إن الفكر العربي لا يمكن أن يتجدد إلا بالممارسة، فالفكر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل تترسخ في ذهن الإنسان، في خلاياه، من خلال ممارساته، لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة.

إذن لا أعتقد أنه بالإمكان قيام مشروع فلسفي عربي أو عقلانية عربية بدون أن تكون مؤسسة في قسم منها على هذا التعامل العقلاني النقدي مع التراث. طبعا يجب أن يتم نفس الشيء مع الفكر العالمي المعاصر، أي ألا تترك الهيمنة للفكر الغربي، وإنما يجب التعامل معه بمثل هذا المنهج وهذه الروح النقدية، فكما يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته، يجب أن نقرأ تراث الغير أيضا في تاريخيته، ولو كان حاضرا. فالوجودية بأوروبا لها شروط موضوعية تبرر قيامها: الحرب العالمية الثانية، أو ما بعد الحرب

العالمية الأولى- لكن، هل هناك نفس الشروط لتبرير قيامها في الوطن العربي؟ لو درسنا أو قرأنا التراث الوجودي في الغرب وتعاملنا معه على أساس نقدي لما كانت هناك حاجة إلى نقل ذلك التيار كما هو في عالمنا، قد نمارس الوجودية أو أي تيار آخر على شاكلتنا، في ظروفنا، في محيطنا، ولكن ليس بهذا الشكل، بهذا النقل التعسفي.

12- أهمية الإيبستيمولوجيا في التعامل مع تراثنا ؟

<u>الثقافة الجديدة</u>: تحدثتم عن أن هيمنة التراث بشكل معتم ترتبط بغياب العقلانية، وعن أن حضور الغرب على شكل استعمار يقمعنا يركز هو أيضا غياب العقلانية. هل يمكن أن نفهم من ذلك أن اهتمامكم بالفلسفة العربية- الإسلامية من ناحية، والإيستيمولوجيا من ناحية أخرى، هو سعي لتجاوز هذا الغياب للعقلانية؟ بمعنى أن إعادة قراءة هذه الفلسفة بالاستفادة من الإبيستيمولوجيا الغربية في بعض مفاهيمها الإجرائية، هي من الضرورات التي تستدعيها كل محاولة لتجاوز مرحلة اللاعقلانية في الثقافة العربية بوجه عام؟

<u>محمد عابد الجابري</u>: لا أعتقد أن أي أحد يستطيع الادعاء بأنه خطط لنفسه منذ البداية ما سيعمله مستقبلا في هذا المجال، سيكون من لغو الكلام ادعائي القول إنني منذ البداية أردت أن أدرس الإبيستيمولوجيا لكي استعملها في التراث. لا، إنما من خلال الممارسة العامة للتدريس وشؤون الفكر يتبين المرء طريقه شيئا فشيئا. هكذا، إذن! فإذا طرحنا الآن علاقة الإبيستيمولوجيا

بالتراث فيما أكتبه فيجب أن نطرحها كمشروع يجب أن يتحقق لا كتخطيط سبق وضعه.

إن الدراسات الإبيستيمولوجية هي دراسات نقدية أساسا، والفكر الإبيستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته. بهذا المعنى فالإبيستيمولوجيا هي مراقبة الفكر العلمي لنفسه باستمرار، وبذلك فالدراسات الإبيستيمولوجية تمكن الإنسان، وتمكننا نحن خاصة، من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية. وعندما نطالب بنشر الروح النقدية في الأوساط المثقفة العربية، فإن دراسة الفكر العلمي وتاريخ الفكر العلمي، -والإبيستيمولوجيا بكيفية أخص- هي أحسن مطية، باعتبار أن الجانب الإيديولوجي فيها غير حاضر بشكل قوي. وغياب الجانب الإيديولوجي، غيابا نسبيا في هذا المجال، يجعل مختلف الأوساط العربية تقبل التعامل معها، وبالتالي يمكن تعميم الروح النقدية من خلالها أكثر من أي شيء آخر. مثلا، هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها، وهذا خطا في رأيي، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسبقاته، في فروضه، في عقر داره، يسفر، في غالب الأحيان، عن إيقاظ له، عن عملية تنبيه، عن حفزه على رد الفعل، وبالتالي عن تعميم الحوار ما بين العقل واللاعقل، والسيادة ستكون في النهاية حتما للاعقل، لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه! لذلك أفضل أن يكون الحوار معه في الدائرة العقلانية، تعميم العقلانية من خلال نقد العقلانية نفسها، من خلال نقد المنتجين للفكر العقلاني، أو مدعيه، أو المتجهين وجهته.

إلا أن المسألة ليست خاضعة للصدفة ولا لمجرد الرغبة، بل هي مسألة تخطيط ووعي، وعي بالمخاطب، بالخصم، بميدانه وقوته ومدى قوة ردود أفعاله. أما الاستفادة التي يمكن أن نأخذها من الإيبستيمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملا نقديا فأعتقد أنها كبيرة جدا، لأننا نكتسب من خلالها روحا نقدية أولا، وثانيا نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم ولتاريخ العلم، نتسلح بمفاهيم، بأدوات عمل، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفا واعيا. طبعا مع احترام المجال الذي نوظفها فيه، وعدم تحميل المفاهيم ما لا تحتمله، الشيء الذي تمنعنا منه الإبيستيمولوجيا نفسها، من حيث هي نقد للمفاهيم، ولهذا النوع من التوظيف للمفاهيم.

وعندما نتحدث عن الإبيستيمولوجيا لا بد من التمييز بين إبيستيمولوجية وضعية إبيستيمولوجية عقلانية. هذا شيء أساسي، لأن ما يسمى بالإبيستيمولوجيا الوضعية أو الاتجاهات الوضعية في الإبيستيمولوجيا المعاصرة هي أساسا تنكر التاريخ والتراث وتبقى في مستوى العياني، التجريبي. ولذلك فهي لن تنفعنا في شيء. بينما الإيبستيمولوجيا العقلانية أو الاتجاهات العقلانية في الإبيستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال، حتى المثالية منها تفيدنا، المثالية ليست شيئا مستهجنا لهذه الدرجة، وأن يكون الإنسان مثاليا كهيغل لأحسن ألف مرة من ادعاء تجاوزه في الوطن العربي.

13- النقد المزدوج نعم... ولكن ليس بالضرورة النقد اللاهوتي.

<u>الثقافة الجديدة</u>: ألا يمكن القول إنكم لا تتفقون مع الدعوى التي يقول بها الخطيبي في النقد المزدوج حول أهمية نقد الجانب

اللاهوتي أو المتعالي في الوطن العربي كأحد أسبقيات الفكر، طبعا مع عدم انفصال هذا النقد عن نقد الغرب أيضا؟

محمد عابد الجابري: المسألة ليست اتفاقا أو عدم اتفاق. أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن ننتقد مفاهيمنا الموروثة وننتقد مفاهيمنا المستوردة أيضا إذا صح التعبير. ولكن لا أرى أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني أن نستعيد- بشكل أو بآخر- الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة بعض الضباب عن بعض القضايا وجعلها محل حوار. أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا، فلا يمكن. لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور ونتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ؟ أنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعا بأن المسألة مسألة تطور وأن النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا، أي أن يتسلح كل فرد منا بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس في داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي، لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقدا دينيا، لأن هناك لاهوتا حتى في الفلسفة، حتى في العلم.

الثقافة الجديدة: في هذه الحالة، هل هذا الموقف خاضع لنسق الفكر في الوطن العربي أم أنه موقف سياسي وامتداد لموقف العلاقة بين الفلسفة والسياسة كما تحدثتم عنها في الوطن العربي قبل قليل؟

محمد عابد الجابري: الاثنان معا، لأنه لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج الثقافي لدى المثقفين أنفسهم، يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره.

الثقافة الجديدة: ربما يجب أن يعيش داخله وخارجه في نفس الوقت.

محمد عابد الجابري: نعم، ولكن كما قلت، حتى يستطيع أن يغيره، لأنه إذا لم يكن له أفق للتغيير فهو محتوى طبعا.

14-التجديد من الداخل...

الثقافة الجديدة: هنا نلاحظ أن كل مهتم بالفلسفة من خلال قراءاته، ومن خلال احتكاكه بالواقع يكون أسئلته الشخصية في الموضوع، إنما يحاول أن يعطي لهذه الأسئلة طابعا عاما، معتبرا أنها أسئلة كل المجتمع؟ ولكنها لكي تكون فعلا أسئلة كل المجتمع تأتي ضرورة الاحتكاك بالواقع المحلي، أساسا، وليس الخارجي: يمكن للواحد أن يذهب، مثلا، إلى باريس ويقرأ كثيرا من الكتب، ومن خلال ذكرياته عن المغرب أو عن الوطن العربي يطرح أسئلة يعتبرها عامة، في حين أنها محدودة، شخصية أو فئوية، لا يطرحها الواقع المغربي أو العربي بمجمله، والذي يحصل هنا هو أن أهمية الخطاب الفلسفي تنتهي من حيث هو خطاب كوني، لكي يصبح خطابا نخبويا معزولا.

محمد عابد الجابري: نعم، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول إن تطوير العقل العربي أو الفكر العربي أو تجديده أو تكسير بنية الفكر القديم يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه، من خلال العيش معه، من خلال نقده من الداخل؟ من خلال التعامل معه، وليس من خلال رفضه رفضا مطلقا.

أمامنا، مثلا، تجربة شبلي الشميل وتجربة سلامة موسى، وهما من الذين تعاملوا هذا التعامل الخارجي مع التراث، رفضوه رفضا مطلقا، وبشروا بالفكر الأوروبي، الأنواري النهضوي! ولكن ماذا أنتج هؤلاء في حظيرة الفكر العربي؟ سلامة موسى من 1910 إلى 1950 وهو يكتب ناشرا نفس الدعوة، والنتيجة نجد أنفسنا مضطرين للحكم عليه، في النهاية، ليس فقط بكونه لم يجدد المجتمع العربي أو الفكر العربي فقط، ولكن بأنه هو نفسه لم يتجدد، ولم يتقدم خطوة واحدة. لذلك أقول إنه بالرغم من كل ما قد يكون هناك من صعوبات وعقبات، فإننا نستطيع أن نتحرك بشكل إيجابي من داخل تراثنا، من داخل إشكالياتنا الخاصة الفكرية القديمة والمعاصرة.

15- المغرب والمشرق والقطيعة ...

الثقافة الجديدة: نود التوقف عند مفهوم يمكن القول إنه واحد من المفاهيم الرئيسية التي تتمحور حولها قراءتكم للتراث الفلسفي العربي القديم، وهو مفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية" بين المشرق والمغرب على مستوى النسق الفلسفي، كما نود التوقف أيضا عند الجانب اللغوي اللساني الذي شرعتم في الاهتمام به

مؤخرا. إلى أي حد كان حضور باشلار واللسانيات أساسيا في توجيه قراءة مغايرة، عقلانية بالتالي، للفلسفة العربية القديمة؟

محمد عابد الجابري: بصدد المغرب والمشرق أريد أن أرفع التباسا لست ادري من أين جاء مصدره لدى بعض النقاد، وهو ما قيل من أنني شوفيني مغربي متعصب للمغرب! أعتقد أن هذا لا أساس له إطلاقا، على الأقل في فكري وفي وجداني. لا أعتقد أن هناك في المغرب الراهن ولا في المغرب الماضي من يمارس هذا النوع من الشوفينية، فنحن مدينون للمشرق من الناحية الثقافية، من أول الأمر إلى آخره، والشرق والمغرب يشكلان كلا واحدا في هذا المجال وهو الثقافة العربية. ولكن داخل الثقافة العربية، أيضا، يمكننا أن نتحدث عن خصوصيات أو عن مراحل وعن قطائع. فعندما أتحدث، مثلا، عن ابن رشد وأبرزه كشخصية عقلانية يجب أن نقتدي به، أو أتحدث عن ابن سينا كفلسفة مشرقية يجب أن تترك، فأنا لا أتعصب للمغرب على المشرق باعتبار أن ابن رشد مغربي وابن سينا مشرقي، لا، ربما العكس هو الصحيح، فابن رشد عربي أما ابن سينا فمخضرم على الأقل، عربي اللسان لكنه غير عربي الأصل والمولد، فإذن لا بد من إزالة هذا الالتباس.

يبقى مفهوم القطيعة على العموم، ومن حسنات استعماله هو هذا النقاش نفسه الذي أثير حوله، إنني لا أستطيع كمؤرخ للفلسفة العربية أن أربط ابن رشد بابن سينا، فإذا كان ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في المشرق فإن ابن رشد ليس تكملة له ولا استمرارا بل هو ثورة عليه. وأسمي هذه الثورة قطيعة، على مستوى النقد

الإبيستيمولوجي لتاريخ الفلسفة، أي أن ابن رشد قطع مع ابن سينا: فإذا نظرنا إلى الفيلسوفين من زاوية إبيستيمولوجية محض، وهي زاوية الأدوات الفكرية التي يتعاملان بها والمنهج والإشكالية والمفاهيم الخ، فستظهر لنا هذه القطيعة بجلاء. ابن سينا اتجاهه غنوصي معروف- شرحته في دراسة خاصة(*) وابن رشد ثار عليه. هذه هي فكرتي كما دافعت عنها، وكما أنا مستعد إلى حد الساعة للدفاع عنها، ولحد الآن لم أطلع على ما يدفعني إلى تغيير رأيي!.

صحيح أن القطيعة الإبيستيمولوجية مفهوم باشلاري، استعمله باشلار في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريخ. ولكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية- الإسلامية التي بينت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة. هكذا وظفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل.

16- أهمية اللسانيات المعاصرة . والاهتمام باللغة ضروري

أما عن اللسانيات فهي، بطبيعة الحال، كعلم ناشئ وعلم جديد، علم واعد، علم أخذ يثمر، وهو مفيد جدا بالنسبة للقارئ العربي والناقد العربي والمثقف العربي؟ وهذا لسبب أساسي هو أننا

---

*- انظر: محمد عابد الجابري، "**نحن والتراث**: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي" بيروت: دار الطليعة، 1980.

نتعامل بلغة لربما ظلت هي هي، مع بعض التغيير الضئيل، منذ أربعة عشر قرنا؟ ليس هذا وحسب، بل إن الثقافة العربية أيضا، ككل، الثقافة العربية المدونة، الثقافة العربية بالمعنى المعاصر، هي ثقافة بدأت مع بداية اللغة العربية كلغة علمية، بمعنى آخر إن الثقافة العربية والتفكير العلمي عند العرب بدءا بتدوين اللغة وتقنينها.

إذن، أول ممارسة علمية مارسها العرب كانت ممارسة لغوية، طبعا من أجل القرآن والحديث والفقه، لكن هذا لا يهم، المهم هو أولوية هذه الممارسة. وبما أن اللغة التي جمعت وقننت هي نفس اللغة المستمرة إلى الآن، فإن نفس الممارسة مستمرة إلى الآن، أي نفس البنية الفكرية العربية التي تشكلت مع عصر التدوين (تدوين اللغة وتدوين العلوم من أجل اللغة وبواسطة اللغة) لا زالت تعيش فينا، ولا زلنا خاضعين لكثير من المسبقات والمقولات التي استعملها النحاة كمفاهيم أو مقولات إجرائية فأصبحت دوغمائية؟ إذن فالاهتمام بالجانب اللغوي في الثقافة العربية من هذه الزاوية، هو في اعتقادي من ركائز نقد العقل العربي وفهم الثقافة العربية.

17- البنية الثقافية وليس الإيديولوجيا.. كمصدر للخلاف ...

<u>الثقافة الجديدة</u>: في اللقاء الأخير للسيميائيات واللسانيات بالرباط، ختمت مناقشاتك بكلمة ظلت ملغزة، لقد قلت: "كنت أظن أن الخلافات التي تكون بيني وبين الآخرين لها طابع إيديولوجي، ولكني اكتشفت في النهاية أن هذا الخلاف ربما يرجع إلى التكوين اللغوي". إلى أي حد يمكن أن يكون التكوين اللغوي

أساس جميع الاختلافات الإيديولوجية في الوطن العربي، ولماذا يختلف المتفقون لغويا اختلافا إيديولوجيا؟

محمد عابد الجابري: ما أردت قوله في الحقيقة هو ما يلي: إن ما يفرق بين العرب بعضهم عن بعض ليس هو الإيديولوجيا دائما، وإنما اللغة التي يتكلمها كل منهم، يكون لها، أيضا، في كثير من الأحيان، النصيب الأوفر في هذا الاختلاف. بمعنى آخر، ليس الوضع الطبقي، دائما، هو الذي يجعلني اختلف مع فلان، أو الذي يتحكم في الخلافات العربية الفكرية، وبالتالي ليست الإيديولوجيا هي دائما وراء هذه الخلافات، بل إنك تجد أن الخلاف راجع أساسا، في كثير من الأحيان، إلى أننا لا نتحدث لغة واحدة. هذه تجربة يستطيع كل منا أن يعيشها، وستجد من بين خصومك الفكريين، أناسا لا تختلف وضعيتهم الطبقية عن وضعيتك، ولربما هي دونها، بمعنى أنهم مهيئون لحمل إيديولوجية ثورية أكثر منك، أو في مستواك على الأقل، ولكن، مع ذلك، تختلف معهم ويختلفون معك ويتبنى كل منكما مواقف متناقضة، فما السبب؟

هنا يجب ألا نجعل من العامل الإيديولوجي السبب الوحيد، ولعل للعامل الإبيستيمولوجي دورا أساسيا في المسألة. فهناك من يفكر بفكر قديم داخل بنى فكرية قديمة- وهي عالمه الخاص ومنظومته المرجعية- ويكون صادقا مع نفسه كل الصدق فيما يقول، يستطيع أن يضحي من أجل فكرته وهو موقن من أنه مخلص

وفدائي، ومع ذلك فأنت ترثي لحاله؟ وتصفه بأنه على ضلال والعكس بالعكس أيضا.

هكذا يظهر إذن أنه ليس هناك تجانس في الحقل الثقافي بالوطن العربي، وإنما هناك اختلاف وتعدد، وثمة صراع بين من يدرس في جامعة مثل جامعة الأزهر، ومن يدرس في جامعة حديثة. إنها اختلافات ترجع، أساسا، إلى البنية الثقافية التي يكتسبها الفرد من خلال ما يقرأ وما يدرس، أي من خلال الحقل الثقافي الذي يتعامل معه. هذا ما أردت قوله وتوضيحه. وهو يختلف مع ما يسود في أوروبا، حيث هناك ثقافة عقلانية متجانسة في مستوى واحد، والخلافات الإيديولوجية تكون إيديولوجية بمعنى الكلمة، أي طبقية مصلحية واعية أو غير واعية: فالمسألة هنا، في الوطن العربي، أكثر تعقيدا، وإنك لتجد من المناضلين الشرفاء من يفكر بفكر قديم، وتجد العكس فيمن يدعي الفكر الجديد، لذلك يجب ألا يقتصر النظر إلى الاختلافات على الجانب الإيديولوجي وحده.

مجلة الثقافة الجديدة –المغربية العدد 21 - 1981

مواقف مواقف



«.. إن الأسئلة المطروحة في هذه الحوارات، سواء المدرجة في هذا الكتيب أو في الكتيبات اللاحقة، لا تزال هي أسئلة حاضرنا المعاصر مع بدايات القرن الحادي والعشرين. والأجوبة التي قدمتها هي نفسها التي كنت سأدلي بها لو طرحت علي تلك الأسئلة اليوم فقط. إن ملفات «ذاكرتنا الثقافية» لا تزال مفتوحة، تسجل الحاضر وكأنه ماض وتسترجع الماضي لتجده قائما في الحاضر!

«كان علي إذن أن أدرس بتأن وبعمق «تهافت التهافت»، وفي نفس الوقت «تهافت الفلاسفة» لأن ابن رشد يستحضر نصوصه في كل مسألة، يعرضها ويشرحها قبل أن يرد عليها. وطلبا للخلوة انتقلت إلى إفران، إلى عروس جبال الأطلس، حيث اكتريت منزلا لمدة شهر عكفت خلاله، ليل نهار، على تتبع وتفهم ذلك الحوار السجالي الرفيع الذي خاضه فيلسوف قرطبة مع الغزالي من موقع الأستاذ المعلم الذي يجمع بين المعرفة والبيداغوجيا وأخلاقيات الحوار...! وعندما أحسست أني تمكنت من الإمساك بـ «المفتاح» كما يجب، عدت إلى منزلي بالدار البيضاء لأحرر مساهمتي المذكورة في بضعة أيام. والحق أنني ما شعرت يوما بثقل المهمة وصعوبة الموضوع في أي بحث ـ بما في ذلك رسالتي للدكتوراه ـ بمثل ما عانيت وأنا بصدد تفكيك ثم تركيب كلا من «تهافت الفلاسفة» و «تهافت التهافت».

10 دراهم